ELEMENTI
DI FILOSOFIA

PER

ANTONIO CANEVA

SACERDOTE PIACENTINO

VOLUME III.

ETICA E COSMOLOGIA

PIACENZA

TIPOGRAFIA DI A. DEL MAJNO

1871.

ETICA

Etica, che vuol dire *morale* da *ethos mos*, costume, si definirebbe, secondo la forza etimologica del termine, *scienza del costume*, intendendo per costume un complesso di azioni, che costituiscono un abito. Tal è il costume di consacrare parecchie ore del giorno allo studio, di fare una conversazione fra buoni amici, di fare ogni giorno una passeggiata, di levarsi alla mattina per tempo ecc.

Ma l'etica considera le cose sotto l'aspetto di bene, o di male, e prima di considerare il costume, e gli abiti sotto un tale aspetto, considera le singole azioni, se sieno buone o cattive, le quali sono poi quelle che formano il costume, dal quale vien la persona denominata ben costumata o mal costumata, moralizzata, o smoralizzata.

L'etica pertanto si può definire scienza, che fa conoscere la bontà, o malvagità delle azioni umane, o più brevemente la scienza del bene, e del male, a somiglianza dell'albero, che si trovava nel mezzo dell'Eden, chiamato il paradiso terrestre, ch'era appunto l'albero della scienza del bene, e del male.

Per bene nelle azioni umane non s'intende in etica quella bontà fisica, ed assoluta, che in esse si trova. Perocchè anche le azioni male, e cattive, avendo in sè stesse un positivo ed una realtà, hanno anche una bontà assoluta, e reale, perchè *essere*, e *bene* si convertono a vicenda, ed ogni essere è anche un bene. Ma s'intende una bontà, ed una entità relativa alla regola, e legge, che le deve governare, una conformità alla regola stessa, e legge.

Similmente per *male* nelle azioni non s'intende un male metafisico, cioè una deficienza dell'essere, che trovasi necessariamente in tutte le cose create, e creabili, ma s'intende un male relativo, cioè una mancanza di conformità alla regola di operare, poichè un male qualunque consiste sempre non in un positivo, ma in una negazione, o privazione.

Sogliono le Scuole questo bene, e questo male, che trovansi nelle azioni umane, relativi alla regola, che le governa, esprimere con questa frase, che le azioni in etica si considerano *non in genere naturae*, *sed in genere moris*, accomunando il termine *moris* non solo agli abiti buoni, o cattivi, ma anche alle azioni singole, che li costituiscono, onde si dicono buoni moralmente gli abiti, e buone moralmente le azioni, se oltre la bontà assoluta che in essi si trova, abbiano anche la bontà relativa per la loro conformità alla regola, e legge dell'umano operare, e si dicono mali, o cattivi moralmente gli abiti, male, e cattive moralmente le azioni, quando avendo una bontà assoluta, manchino della bontà relativa, e della conformità alla regola, e legge dell'operare.

Gli abiti buoni moralmente chiamansi virtù, e virtuose chiamansi le azioni buone moralmente, come per con-

trario chiamansi vizi gli abiti cattivi, e viziose le azioni malvagie.

Queste prime, e semplici nozioni bastano anche da sole a dimostrare l'alta importanza, anzi la suprema necessità della scienza, che deve ora trattarsi. Perocchè l'etica teoretica, almeno in confuso, è necessaria per l'etica pratica, e l'etica pratica è di assoluta necessità per giungere all'ultimo fine, il cui conseguimento dev'essere, come si disse nella Psicologia, il premio della virtù. Tutte le altre scienze sono vane, se non sono dirette all'acquisto della virtù, e per mezzo della virtù al conseguimento dell'ultimo fine, fuori del quale non resta, che un'eterna, ed interminabile infelicità.

Regola dell'umano operare.

Regola prossima dell'umano operare è la ragione, la quale dimostra alla volontà il bene, che deve operare, e il male, che deve avversare. — *Principia rationi humanae naturaliter indita sunt regulae quaedam generales, et mensura omnium eorum, quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula, et mensura.* — L'Angelico 1.ae 2.ae q. 91. art. 3. ed 2.

La bontà, o malvagità delle azioni consiste nell'uso, che si fa delle cose. Tutte le cose son buone. Dio solo è buono perfettamente, ed essenzialmente, ma anche le altre cose hanno tutte una qualche bontà, participazione similitudinaria della Bontà divina. Tutte le cose son buone, ma l'uso, che si fa di esse, può esser buono, o cattivo. Qual cosa più venerabile del nome di Dio? ma l'uso può essere buono, o cattivo. Sarà uso buono l'invocarlo, uso cattivo, e sacrilego il bestemmiarlo. Buona è la lingua,

l'uso sarà buono il farle dire la verità, l'uso sara cattivo il farla mentire. È buona anche la roba altrui, l'uso sarà buono il lasciarla o il restituirla al suo padrone, l'uso sarà cattivo l'appropriarsela. — *In rebus non est malum*, dice S. Agostino, *sed in usu peccantium.* — È vero però, che alle volte, come nel testo d'Osea cap. 9. — *Facti sunt abominabiles, sicut ea, quae dilexerunt*, — le cose si dicono cattive, ed abbominevoli non per sè stesse, come riflette l'Angelico 1.ae 2.ae 18. 2. ad. 1., ma in quanto sono l'oggetto di azioni malvagie. Ora la ragione è quella, che fa conoscere l'uso, che può, e deve farsi delle cose per abbracciare il buono, e rifuggire il cattivo. La ragione pertanto è la vera, e prossima regola dell'umano operare.

Per uso di una cosa si deve intendere in senso lato qualunque azione, che abbia per oggetto la cosa stessa. Onde amare Iddio, amare il suo simile, odiare Iddio, odiare il suo simile si possono dire altrettanti usi o buoni, o cattivi, che si fanno di Dio, e del suo simile.

Chiamasi onesta un'azione, che è conforme alla ragione, e onesta quella persona, le cui azioni sono alla ragione conformi.

Legge dell' umano operare.

Regola, come regola, non ha forza d'imporre obbligazione. Che obbligazione può mai imporre, e che comando intimare al falegname la sua squadra, o al muratore il suo archipenzolo, che pur sono la regola dell'arte loro? L'obbligazione nascerà, quando chi possa lor comandare, dirà al falegname: — fa secondo la squadra, — ovvero al muratore: — fa secondo l'archipenzolo. —

La ragione è la regola dell'umano operare, ma non obbligherebbe, se non fosse data all'uomo da Dio, autore, e causa prima d'ogni cosa, imprimendola a caratteri indelebili nelle nostre menti, con che Egli dice all'uomo: — ecco la regola, che tu seguirai nel tuo operare. — Iddio è per certo il supremo padrone dell'uomo con pieno diritto di comandarlo. L'uomo è adunque in obbligo di seguir la ragione, perchè data da Dio a regola di sue azioni, ma la ragione per sè stessa non sarebbe legge. Il dire, che la ragione è legge per sè stessa, sarebbe un divinizzare l'uomo, un introdurre il panteismo umanitario, e fare l'uomo legislatore nel tempo medesimo, e suddito di sè stesso, perchè la legge è un comando, che fa il legislatore a'suoi sudditi.

L'obbligazione nell'uomo nasce dunque dal diritto, che ha Iddio come supremo padrone dell'uomo, e di tutte le sue facoltà di comandarlo, di volere cioè, che l'uomo si sottometta di buon grado alle ordinazioni di sua infinita sapienza, per le quali l'ebbe Egli creato. Con che impose Iddio all'uomo due sorte di necessità, una necessità fisica ed assoluta, che lo fa tendere insuperabilmente al suo ultimo fine, ed una necessità morale, e doverosa, per la quale deve l'uomo tendere anche liberamente con atto riflesso a quell'ultimo fine, a cui tende con atto primitivo, e diretto per necessità di natura, e adoperare i mezzi convenienti per conseguirlo. Alla prima necessità non può l'uomo mancare in modo alcuno, alla seconda egli può mancare, ma non può mancare senza rendersi colpevole d'insubordinazione ai voleri del supremo Legislatore. Diritto in Dio, dovere nell'uomo sono due correlativi, de'quali l'uno non può stare senza dell'altro.

Oltre alla ragion naturale nello stato presente, in cui

si compiacque Iddio d'innalzare l'uomo all'ordine soprannaturale della grazia, e della gloria, diede Iddio all'uomo un'altra regola da seguire, la fede, rivelandogli verità superiori all'umana ragione, e aggiungendo altri precetti convenienti all'alta sua destinazione. Una tale rivelazione e destinazione non discende dalla natura dell'uomo, ma essendo una cosa di fatto dipendente dalla libera volontà del Creatore, si dimostra con ragioni di fatto, ma la sua possibilità, e convenienza si dimostra anche colla sola, e semplice ragione. Di qui nuovi doveri nell'uomo.

Oltre di tutto questo, sebbene l'autorità, e sovranità sia in Dio inalienabile, egli tutta non l'esercita da solo, ma anche per mezzo d'alcuni suoi rappresentanti, che pone al reggime dell'umana società, ai quali pertanto, come rappresentanti della divinità, devesi sommissione, ed ubbidienza. È assioma dell'Apostolo che — *non est potestas nisi a Deo.* — Rom. 13. 1. Donde ne nasce nuova serie di doveri

Le cose fin qui premesse dànno in mano il filo, e l'ordine da tenersi nella presente trattazione. Fare il bene, e fuggire il male è un dovere in genere. Si suddivide in molti doveri speciali per le diverse relazioni, che ha l'uomo con Dio, con sè stesso, co' suoi simili, fra quali egli vive in società. Di più le diverse società hanno dei doveri reciproci cogl'individui che le compongono. Di più ancora le diverse società hanno mutui rapporti, e doveri le une verso le altre. Ed ecco i capi, ne'quali vuol essere l'etica divisa: dovere in genere, doveri verso Dio, doveri verso sè stessi, doveri verso i propri simili nella universale associazione umana, doveri nelle speciali società, domestiche, civili, internazionali, spirituali, o teocratiche ecc.

CAPO I.

DEL DOVERE IN GENERE.

L'origine, e natura del dovere in genere è già stata assegnata. Perocchè ogni dovere o immediatamente, o mediatamente discende dalle ordinazioni della divina Sapienza, la quale intende dirigere l'uomo per mezzi convenienti a quel fine supremo, ed ultimo, per cui lo creò. Perocchè in 1.° luogo la ragione stessa, ch'è la regola prossima dell'umano operare, non obbligherebbe, come già si disse, se Iddio, nel darla all'uomo, non gli dicesse implicitamente, qual supremo reggitore di tutto il creato: — ecco la regola, che dovrai seguire; — e perchè in 2.° luogo, essendo gli uomini tutti, in quanto all'essenza d'uomo, eguali fra loro, nessuno avrebbe facoltà di comandare ad altri, s'egli, oltre all'essere d'uomo, non fosse fornito da Dio, poichè ogni dono viene da Dio, di qualche prerogativa, che gli desse un tale potere, il quale perciò si deve riconoscere venuto realmente da Dio, secondo il citato assioma dell'Apostolo: — *Non est potestas nisi a Deo.* — In qual maniera poi partecipi Iddio ad altri il potere di comandare, si dirà a suo luogo.

Il comando può essere intimato dalla competente autorità all'intera comunità, o società, ovvero a qualche semplice privato. Nel primo caso il comando prende il nome di legge, se specialmente abbia ad avere perpetuità, nel secondo caso chiamasi precetto. Legge, e precetto differiscono anche in questo, che la legge deve sempre avere in mira il pubblico interesse della società,

mentre il precetto può avere in mira il vantaggio del superiore stesso o del suddito, e anche il vantaggio di un terzo.

Chiamasi propriamente legge quella, che viene sancita dall'autorità suprema, che regge la società. Ciò, che viene sancito da qualche autorità inferiore, chiamasi decreto. E le leggi, e i decreti vengono alle volte pubblicati sotto il nome di editti, di gride, di bandi ecc.

La legge si divide in legge eterna, legge naturale, e legge positiva. Sebbene della legge eterna, e della legge naturale siasi già parlato anche nella teologia naturale, gioverà ciò non ostante il richiamarne qui di nuovo le prime nozioni.

ART. I.

LEGGE ETERNA.

Per legge eterna s'intende la ragion pratica esistente ab eterno nella mente divina, colla quale governa nel tempo tutte le cose create, prescrivendo ad ognuna di esse le loro operazioni, e i loro fini. Perocchè sebbene le cose create sieno temporanee, la ragione, e l'idea archetipa, con cui le governa, fu conceputa ab eterno, ed è eterna come Iddio stesso. Legge santa ed immutabile, secondo la quale tutto è santo quello, che vi si conforma, tutto é vizioso quello, che vi si oppone. Legge fonte, ed esemplare di tutte le leggi, le quali da quella attingono tutta la loro forza, e fonte perciò anche di tutti i doveri. Legge, che viene a noi manifestata per mezzo del lume della ragione, ch'è una similitudine in noi creata delle ragioni eterne, come si disse altrove più volte.

ART. II.

LEGGE NATURALE.

La legge si può considerare in Dio, e nel creato; in Dio come regolante, nel creato come regolato. Considerata in Dio, chiamasi legge eterna, considerata nel creato, chiamasi legge naturale, che si definisce una partecipazione similitudinaria della legge eterna impressa nelle cose create. Si dice *partecipazione*, perchè a nessuna delle cose create può essere comunicata tutta intera la legge eterna, ma solo una parte ad una, ed un'altra parte ad un'altra, secondo la essenza, e natura di ciascuna. Si dice *similitudinaria*, perchè la legge eterna, ch'è Dio stesso, non può dirsi, senza rendersi colpevoli di panteismo, partecipata per sè stessa alle cose create, ma solo per mezzo di una similitudine, o imagine creata nelle cose create stesse. Si dice *impressa*, perchè essendo questa similitudine ricevuta nella creatura in un modo indelebile, non poteva meglio esprimersi, che dicendola impressa, stampata, e scritta. Del qual termine se ne serve anche l'Apostolo, dicendo in quanto agli uomini, che la legge sta scritta ne' loro cuori. — *Qui ostendunt opus legis* scriptum *in cordibus suis.* — Ad Rom. cap. 1.

Questa legge abbraccia gli esseri tutti razionali, ed irrazionali, prescrivendo a ciascuno il proprio fine, e le operazioni per ottenerlo. Essa prescrive al sole di fare i suoi giri diurni ed annui per illuminare la terra, riscaldarla, e fecondarla a vantaggio dell'uomo. Fare il giro quotidiano, ed annuo, illuminare, riscaldare, e fecondare la terra sono le sue operazioni, avvantaggiare l'uomo ne

è il fine. Essa fa tendere il grave al centro, la fiamma all'alto. Essa dà al vapore la forza di muovere moli immense. Essa insegna agli augelli il volare, a'pesci il guizzare, a'capretti il belare. Essa in fine insegna all'uomo a discernere il bene dal male, questo avversare, quello appetire.

Sebbene però l'impero, che la legge eterna esercita sugli esseri irrazionali, sia l'impero della legge naturale in essi impressa, ciò non ostante dicendosi *impero* in un senso più proprio il comando, che si fa ad un essere razionale, che intende la forza del comando, legge naturale, e partecipazione della legge eterna si dice più propriamente dell'uomo, a cui essa fa conoscere il bene, ed il male, e la ragion del bene, e del male, quello appetire sotto ragion di bene, questo avversare sotto ragion di male.

ART. III.

LEGGI POSITIVE.

Le leggi positive sono un'aggiunta alla legge naturale. Perocchè la legge naturale comanda solo quelle cose, che discendono necessariamente dalla stessa natura dell'uomo, e proibisce solo quelle, che alla natura dell'uomo ripugnano intrinsecamente, come è chiaro per la stessa nozione di legge naturale, che si chiama per l'appunto naturale, perchè fondata sulla natura dell'uomo. L'obbligazione di attenersi alle prime, e di astenersi dalle seconde discende dalla natura umana, come le conseguenze in generale discendono dai loro principî.

Ma vi sono cose, che nè discendono dall'essenza, e

natura dell'uomo, nè ad essa si oppongono. Il battesimo, per esempio, non discende dall'essenza, e natura dell'uomo, onde prima della legge evangelica non esisteva: ma non è neppure opposto alla natura, ed essenza dell'uomo, e perciò potè essere come fu comandato dalla legge evangelica. Così il divieto fatto ad Adamo di cibarsi del frutto dell'albero della scienza del bene, e del male, e così altre cose infinite.

Iddio in forza dell'assoluto dominio, che ha sopra tutto il creato, può e per sè stesso, e per mezzo de'suoi rappresentanti comandare all'uomo anche ciò, che la natura dell'uomo non richiederebbe, e proibire ciò, che d'altronde la natura dell'uomo, e perciò la legge naturale permetterebbero.

Queste leggi d'aggiunta alla legge naturale chiamansi leggi *positive*, perchè sono leggi stabilite non dalla essenza, e natura delle cose, ma da un fatto positivo, e libero del Legislatore.

Di più la legge naturale anche in quelle cose, che stabilisce, non determina sempre in qual maniera, in qual grado, e misura, in quale tempo si debba applicare ne'casi particolari. Ciò forse avviene per la limitazione della ragione umana, che non arriva a comprendere la legge naturale in tutta la sua estensione. La legge naturale, per esempio, vuole, che i delitti sieno puniti non solo, ma puniti con pene proporzionate alla loro gravità, ma non dice sempre con quale sorta di pene, se con pena capitale, se col carcere, se colla fustigazione ecc. È dunque necessaria una legge positiva, che determini ciò, che per legge naturale resterebbe indeterminato.

Sebbene però le leggi positive sieno un'aggiunta alla legge naturale, non si possono però dire un'aggiunta

alla legge eterna. Perocchè la legge eterna abbraccia non solo quello, che abbraccia la legge naturale, ma abbraccia pur anche qualunque legge giusta, che Iddio, o i suoi rappresentanti in terra possono aggiungere alla legge naturale.

La legge positiva si divide in legge divina, ed in legge umana. La legge divina si divide in legge antica, o mosaica, ed in legge nuova, o evangelica. Quella fu data da Dio per mezzo di Mosè al popolo ebreo, questa fu data da Cristo Signore agli uomini tutti, e promulgata per mezzo degli Apostoli. La legge umana altra è ecclesiastica, che vien data da un'autorità ecclesiastica, cioè dal Sommo Pontefice, dai Concili, dai Vescovi, ed altra è civile, che vien data da una autorità civile, da un Sovrano, o da chi ne faccia le veci.

Le leggi positive non possono venire in notizia dei sudditi pel solo lume della ragione, a differenza della legge naturale, che viene a noi manifestata per mezzo della sola ragione. Perocchè essendo la legge positiva un'ordinazione della libera volontà del legislatore, non può essere conosciuta se non per mezzo di qualche segno esteriore, che la renda conoscibile ai sudditi. Chiamasi *promulgazione* della legge la pubblicazione, che ne fa il legislatore con qualche atto solenne, che la faccia pervenire alla cognizione dei sudditi. Senza di che la legge non avrebbe forza di obbligare, perchè la volontà del legislatore non può obbligare, finchè sta rinchiusa nella sua mente, o nel suo gabinetto.

La promulgazione può esser fatta in molte maniere, colla voce del banditore, coll'affissione in luogo pubblico, coll'inserzione ne' fogli ufficiali.

Perchè la legge possa dirsi promulgata, e divenga ob-

bligatoria, non è necessario, che sia notificata a tutti, e singoli i sudditi, ma basta, che sia pubblicata in maniera, che possa pervenire alla cognizione di tutti. Onde è necessario fissare un certo intervallo di tempo, dentro il quale possa divulgarsi per cominciar poscia ad obbligare.

ART. IV.

MORALITA' E SUE SPECIE.

Chiamasi moralità la qualità, che informa un'azione in ordine alla legge, a cui si riferisce. Essa è di due specie, bontà, o malizia. Perocchè chiamansi buone quelle azioni, che sone conformi alla legge, e chiamansi male, o cattive quelle, che non vi sono conformi.

§ 1. MORALITA' PER PARTE DELL' OGGETTO.

Le leggi altre sono jubenti, o precettive, che diconsi anche positive, altre vetanti, o proibitive, che diconsi anche negative, ed altre permissive. Perocchè vi sono delle azioni, che la legge comanda, vi sono delle azioni, che la legge proibisce, e vi sono delle azioni, che la legge nè comanda, nè proibisce. L'amar Iddio sopra ogni cosa, e il prossimo come sè stessi è un'azione comandata dalla legge naturale, e positiva divina, l'omicidio, la fornicazione, il furto sono azioni proibite da tutte le leggi divine, ed umane. Scegliete uno stato, una professione a preferenza di un'altra, il passeggiare, il cantare, il muovere una mano, un piede, l'odorare una rosa, il gustare un frutto, il levare una festuca da terra sono azioni da legge veruna nè comandate, nè proibite, e per questo permesse.

Le leggi precettive, e proibitive generano un'obbligazione, le precettive l'obbligazione di fare, le proibitive l'obbligazione di non fare, le leggi permissive non generano obbligazione, ma solamente la lecitezza, il lecito, la facoltà di fare una cosa senza esser colpevole di legge alcuna trasgredita.

Che le leggi precettive, e proibitive sieno vere leggi, è troppo evidente: ma anche le leggi permissive sono vere leggi. E certo nel *gius* positivo sia ecclesiastico, sia civile vi sono leggi permissive in termini espressi. Tali sono, ad esempio, le leggi di poter testare senz'averne in generale l'obbligazione, di poter appellare da un tribunale ad un tribunale superiore, di accettare, o non accettare un'eredità, ed altre infinite. Ma anche nella legge naturale vi sono cose, ch'essa, ossia meglio l'Autore della medesima nè comandando, nè proibendo vuole implicitamente, che nella loro specie sieno lecite. Tal è il poter scegliere fra il celibato, e le nozze, fra il fare o non fare un voto, fra il possedere o rinunziare alle ricchezze ecc.

Ora chiamandosi buone quelle azioni, che sono conformi alle leggi, anche le azioni, che non sono comandate nè proibite, devono dirsi buone, perchè conformi alle leggi permissive. Così sono azioni buone professare il celibato, celebrar nozze, digiunare in giorni non esuriali, assistere al divin sacrificio in giorni non festivi, rinunciare alle ricchezze, ecc. Anzi saranno azioni buone per sè stesse l'odorare un fiore, il gustar un frutto, muover la mano, un piede, il levar la festuca da terra ecc. Perocchè sebbene queste azioni non sieno comandate, esse però col loro oggetto hanno una relazione intrinseca, e necessaria col fine supremo preordinato dalla divina Sapienza, e perciò una bontà morale. Infatti se tali azioni

non sono comandate, potrebbero essere comandate. Ora Iddio non può comandar cose che non abbiano ordine al fine universale inteso dalla sua Sapienza, perchè sarebbero cose inutili, ed oziose, ed è male anche una sola parola oziosa.

Che sieno buone anche certe azioni non comandate, come un digiuno di propria scelta, il celibato, le nozze, una professione di arti liberali, o meccaniche ecc., è cosa ben chiara. Ma che bontà possono avere certe minute azioni, l'odorare un fiore, gustare un buon manicaretto, cantare un'aria musicale, muovere il braccio, il piede ecc.? Eppure anche queste azioni sono buone in sè stesse. L'odorare un fiore, mangiar con gusto un cibo appetitoso, e simili cose, se non altro, è un aggradire i doni del Creatore, poichè tutto è stato fatto da lui ad uso dell'uomo; muovere il braccio, il piede, la lingua è un servirsi di facoltà, e potenze largite all'uomo da Dio per usarne all'uopo. Non è cosa buona l'aggradire i doni del Creatore? Non sarebbe cosa cattiva per sè stessa l'ostinarsi a non volerne usare, salvo sempre il non usarne per rintuzzare il senso, e ad esercizio di qualche più nobile virtù?

Ciò non ostante perchè queste minute azioni hanno un infimo grado di bontà morale, che sfugge ordinariamente alla riflessione, sogliono chiamarsi indifferenti anche dai Santi Padri, e dai Teologi, onde la loro moralità piuttosto che dall'oggetto si desume dalle circostanze, e dal fine. Se uno, ad esempio, odora un bel fiore, od assapora un cibo appetitoso, non si direbbe per ciò solo, che abbia fatto un'azione buona, o cattiva, ma si direbbe solo, quando si conoscesse con qual fine abbia odorato il fiore, e gustato il cibo: — *Sunt quaedam facta media*

(media *cioè* inter bonum, et malum) *quae possunt bono, vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare.* — S. Agostino, lib. 2. de Sermone Domini in Monte.

L'indifferenza adunque in quanto all'oggetto in certe azioni si può e si deve ammettere, ma non come una terza specie di moralità, perchè se anche le azioni più minute hanno un qualche grado di bontà morale per l'oggetto, ch'entra nelle mire della divina Sapienza, devono le azioni tutte anche in quanto alla loro specie, ed oggetto dirsi tutte o buone, o cattive, e due sole sono le specie di moralità, bontà e malizia.

Che se si rifletta, che anche considerate come indifferenti nella loro specie certe azioni, in individuo però, ed in concreto nessuna azione può essere indifferente, ma tutte o buone, o cattive, come convengono più comunemente i teologi, e come si dirà poi dopo, si potrà con maggiore asseveranza affermare, che due sole sono le specie di moralità, bontà, e malizia.

§ 2. MORALITA' PER PARTE DELLE CIRCOSTANZE E PRIMA PER LA PARTE DEL FINE.

Non solo dall'oggetto ricevono moralità le umane azioni, ma anche dalle circostanze, quando anche queste concordano, o discordano dalla giusta regola dell'umano operare.

Sopra di che si fa osservare, che le circostanze si chiamano circostanze, ossia cose accidentali ad un'azione, quando l'azione si considera con un concetto inadequato, prescindendo da tutte quelle condizioni, che l'accompagnano: ma se l'azione si considera con concetto adequato, rivestita di tutte le condizioni, che l'accompagnano, anche

le circostanze stesse non sono più circostanze, ma entrano nell'essenza, e sostanza, e oggetto dell'azione. Se si considera, per esempio, la elemosina nel suo puro, e generico concetto di elemosina, sono sue circostanze il fine, il tempo, il luogo ecc.: ma se si considera l'elemosina fatta col tal fine determinato, nel tal tempo, nel tal luogo, queste non sono circostauze, ma sostanza dell'atto, perchè sarebbe un assurdo il dire, che nell'elemosina fatta per vanagloria il fine di vanagloria sia una circostanza accidentale all'elemosina fatta per vanagloria nel modo che si notò nell'ontologia, che la bianchezza è accidentale all'uomo, ma è essenziale all'uomo bianco.

Sette sono le circostanze, che si enumerano comunemente, espresse nel verso seguente:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

La circostanza espressa colla voce *cur* significa il fine, a cui è diretta un'azione, ed è la più interessante di tutte le altre.

Il fine è quel bene, a cui tende l'opera, o l'operante, onde si divide in due specie, fine dell'opera, e fine dell'operante. Fine dell'opera è quello, a cui tende di sua natura l'opera stessa, onde si chiama fine intrinseco. Così nell'elemosina il fine dell'opera è il sovvenire all'indigenza del povero, nel furto fine dell'opera è l'arricchire a danno di un terzo. Fine dell'operante è quello, che l'operante intende conseguire col suo operare. Egli può intendere il fine stesso dell'opera, come chi nel fare l'elemosina intende veramente di sollevare il povero nella sua indigenza, e può intendere un secondo fine estrinseco all'opera, come chi facendo elemosina al povero, lo facesse per tirarlo poi dopo a qualche opera o buona, o malvagia.

Il fine dell'operante si divide in fine prossimo, in fini remoti, che possono esser moltissimi, e in fine ultimo, che necessariamente è un solo. Fine prossimo è quello, a cui tende l'operante immediatamente. Sollevare il povero è il fine prossimo di chi a tal fine gli fa l'elemosina. Fini remoti sarebbero di chi fa de'servigi al potente per averlo amico, averlo amico per acquistarne la protezione, acquistarne la protezione per ottenere un impiego, ottenere un impiego per arricchire, arricchire per grandeggiare, e sovrastare ecc. Il fine prossimo si chiama *mezzo* rispettivamente al fine remoto, il meno remoto è un mezzo ad un fine più remoto, e così di seguito fino al fine ultimo, al cui rispetto tutti gli altri fini sono altrettanti mezzi, ed egli solo è fine, e non mezzo.

È necessario vi sia un fine ultimo, perchè in 1.° luogo se non vi fosse un fine ultimo, i fini sarebbero infiniti di numero, e un numero infinito di esseri esistenti in atto è un assurdo, e perchè in 2.° luogo se non vi fosse un fine ultimo, che fosse fine solamente, e non mezzo, tutti i fini supposti anche infiniti di numero sarebbero mezzi ad un fine più alto. Ora il mezzo non si vuole che per ragion del fine, come la medicina non si vuole se non perchè si vuole la sanità. Se dunque non vi fosse il fine ultimo, che sia fine, e non mezzo, mancherebbe la ragione di volere gli altri fini, e nulla affatto si potrebbe volere.

È necessario altresì, che il fine ultimo sia un solo, perchè l'ultimo fine è quello, che deve por termine alle tendenze della volontà, oltre al quale essa non abbia più altro a desiderare. Se fossero due gli ultimi fini, conseguito il primo, avrebbe la volontà da tendere al secondo. Il primo non era dunque un fine, che ponesse termine alle sue tendenze, e non era perciò l'ultimo fine.

L'ultimo fine è il fine, per cui si vogliono tutti gli altri fini. Perocchè questi altri fini o si suppongono subordinati all'ultimo fine, ed è chiaro che tutti si vogliono, perchè si vuole l'ultimo fine, o si suppongono non subordinati all'ultimo fine, e allora si vogliono per sè medesimi, e divengono altrettanti ultimi fini. Il che è assurdo, perchè, come si diceva un momento prima, l'ultimo fine è un solo. Onde l'Angelico 1.ª 2.ª q. 1. art. 6. — *Necesse est, quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem.* —

L'ultimo fine è il sommo Bene. Di questa tesi ne sono già state date le prove nella psicologia, eccole di nuovo in succinto. Iddio ha assegnato a ciascuna cosa un fine proporzionato alla sua natura, più o meno perfetto secondo il grado di perfezione, che in esse loro creò. L'uomo dal primo istante di sua esistenza porta impressa nella sua mente l'idea dell'Essere assoluto, che gli dà una cognizione non intuitiva, ma solo concettuale di Dio in quanto Essere assoluto. Dovette egli dunque nel tempo stesso ricevere dal Creatore un indirizzo proporzionato a sì nobile prerogativa, la tendenza cioè verso l'Essere stesso assoluto. Lo conferma l'Angelico: — *Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur tamquam mobile a motore.* — 1. q. 64. 2. L'Essere assoluto riferito all'intelletto si chiama il sommo Vero, riferito alla volontà si chiama il sommo Bene. L'ultimo fine dell'uomo è dunque il sommo Bene.

Dopo queste nozioni è facile il rilevare le moralità, che risultano nelle azioni dal fine, che si propone l'operante.

L'operante, che si propone il fine intrinseco di un'opera buona, fa un'azione buona, e gli viene imputata a lode, e merito, perchè vuole realmente il bene. Così

l'elemosina fatta per sollevare il povero non solo è opera buona in sè, ma è anche un'azione buona nell'operante. Che se egli dà l'elemosina, ma senza intendere di sollevare il povero, l'opera è buona in sè stessa, ma non viene imputata all'operante, perchè la sua volontà non fu di sollevare il povero.

Al contrario se l'opera è cattiva, si proponga l'operante, o non si proponga il fine intrinseco dell'opera, l'azione è sempre cattiva. Il ladro farà sempre un'azione cattiva, quantunque non si proponesse il fine intrinseco del furto, ch'è il danno di un terzo. La ragione di tal differenza è manifesta. Il bene per essere imputato all'operante, deve essere voluto, il male per essere imputato basta il non averlo fuggito, secondo un precetto di legge naturale intimato anche dal Salmista: — *Declina a malo et fac bonum.* —

Se nelle opere buone l'operante oltre il fine intrinseco dell'opera buona si prefigge uno, o più altri fini estrinseci buoni, la sua azione acquista altrettante bontà, quanti sono i fini della stessa, o di diversa specie. Un digiuno fatto pel fine intrinseco del digiuno, ma anche pel fine estrinseco di dare il risparmio ad un povero, è un'azione che ha due bontà di specie diversa, l'una che appartiene alla virtù dell'astinenza, l'altra alla carità. La cura, ed assistenza ad un malato prestatagli per ufficio, e per affetto al malato, e a tutta la sua famiglia, è un'azione rivestita di due bontà diverse di specie, giustizia e benevolenza, e per parte di questa seconda specie di altrettante bontà individuali, quanti sono gl'individui di questa famiglia.

Se nelle opere buone vi ha uno, o più fini estrinseci cattivi, suole molto comunemente da Teologi riputarsi

cattiva l'azione intiera, secondo il noto adagio: — *Bonum ex integra causa, malum autem ex quolibet defectu.* — Non mancano però Teologi anche gravissimi, i quali in un'azione buona in sè stessa, ma fatta per fine cattivo, ne distinguon due, un'azione buona per l'oggetto, ed un'azione cattiva nella volizione d'un fine vizioso, di maniera che uno, che fa l'elemosina per sostentare un povero, ma anche per vanagloria, egli fa un'azione buona, quantunque egli sia poi riprensibile pel fine malvagio. E per certo se l'operante vuole l'opera buona solamente come mezzo ad un fine perverso, tutta l'azione è cattiva, ed ha luogo in tal caso il citato adagio: — *Bonum ex integra causa, malum autem ex quolibet defectu*, — perchè non volendosi il mezzo se non pel fine, tutta la moralità dell'azione si riduce al fine. Ma se l'operante vuole l'opera buona e pel fine cattivo, e per sè stessa, sono allora due volizioni e due azioni, l'una buona e l'altra cattiva, e l'operante merita lode per l'una, e biasimo per l'altra.

Si può anche cercare se merita premio. Merita presso gli uomini. Meritano premio dalla società e dal principe, per qualunque fine essi operino, il soldato che combatte coraggiosamente, il filantropo, che con pericolo della propria vita salva quella di un naufrago, l'autore di qualche utile invenzione ecc. E presso Dio? merita premio se intende il fine intrinseco dell'opera buona, e il fine estrinseco è leggermente cattivo, che non toglie lo stato di grazia. Ma se questo è gravemente cattivo, che toglie lo stato di grazia, egli non merita in ordine alla vita eterna, perchè chi non è nello stato di grazia, non può acquistare un merito strettamente detto, che chiamano i teologi *de condigno*. Può meritare *de congruo* almeno

qualche premio temporale, come si crede che abbia Iddio fatto prosperare Roma pagana per le virtù morali, che in mezzo a tanti vizi, ed abbominazioni coltivava.

Questo in quanto alle cose, che sono buone in sè stesse. Se le azioni sono in sè stesse cattive, il fine buono non le giustifica, perchè come dice l'Apostolo: — *non sunt facienda mala, ut veniant bona.* — Perciò non sarà mai lecito il mentire per salvare la vita anche di un innocente, nè la propria, non sarà mai lecito il rubare per fare l'elemosina ad un povero, non sarà mai lecito espellere il feto per salvarsi da un disonore. Ma se l'azione è cattiva non per sè stessa, ma solo perchè proibita da qualche legge positiva, un fine che la rendesse necessaria, la può giustificare, secondo quella regola nelle Decretali: — *Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum;* — purchè non si faccia con disprezzo della legge. Le opere servili in giorni festivi sono proibite solamente da leggi positive, e perciò ad evitare un grave danno proprio od altrui, si possono fare.

Può farsi anche qui la domanda, se in un'azione per sè stessa cattiva, ma fatta per un fine buono, si possano distinguere due azioni, l'una cattiva per l'oggetto, un'altra buona nella volizione del fine buono. A tal proposito si fa osservare, che mentirono le ostetrici egiziane davanti a Faraone per salvare i bambini degli ebrei. Iddio, che non poteva premiarle per la menzogna, le premiò pel bene, che per mezzo della menzogna poterono fare. — *Quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit eis domos.* — Ex. 1. 21. Non ostante però tutto questo si ripete, che per qualunque buon fine non è lecito ciò, che per legge naturale, come il mentire, è vietato.

Quando nell'azione cattiva per sè stessa è cattivo anche

il fine, si raddoppia nell'operante la malizia aggiungendo a quella dell'oggetto la malizia del fine. Chi mentisce per far condannare un innocente, chi ruba per gozzovigliare, chi veste immodestamente per tendere insidie all'altrui pudicizia si coprono di molte infamie e per le opere in sè stesse, e pel fine, che le deturpa maggiormente.

Fin qui in quanto al fine intrinseco dell'opera e a'fini intermedi dell'operante. Ora in quanto al fine ultimo.

Il fine ultimo dell'uomo, nel cui conseguimento consiste la sua felicità, è un solo, come già si disse, ed è il sommo Bene, al quale egli porta da natura un'irresistibile tendenza.

È dunque cosa la più immorale, e contraria alla legge naturale, ed eterna lo stabilire l'ultimo fine, e la propria felicità in qualunque bene diverso dal sommo Bene, poichè nessun'altra cosa può essere l'ultimo fine dell'uomo, e la sua felicità, ma solamente un mezzo per arrivare all'ultimo fine, e alla felicità. Il quale argomento vale in generale per tutti e singoli i beni finiti; ma vi sono ragioni anche speciali per ciascuno di essi, che nessuno può formare la vera felicità umana.

E primieramente è impossibile, che la felicità dell'uomo consista nelle ricchezze. Le ricchezze sono pregevoli nel servire, che fanno, a procacciare le cose necessarie alla vita, il cibo, le vesti, l'abitazione, e cose somiglianti, ovvero a procacciarsi una carica onorevole, un impiego lucroso ecc. Esse son dunque un mezzo per arrivare a qualche altro fine. Non sono adunque l'ultimo fine, nel quale consiste la felicità. Possono le ricchezze procacciare cose necessarie alla vita, ma non possono prolungar la vita, non possono guarirci da infermità, e da difetti na-

turali, e molto meno darci un bell'ingegno, una felice memoria, le scienze ecc. Le ricchezze conservate ne'scrigni non recano alcun vantaggio; il loro vantaggio consiste nello spenderle, ed erogarle. Se le ricchezze fossero la felicità, la felicità consisterebbe non nella felicità, ma nel buttar via la felicità. Tutti non possono adunar ricchezze, e molti sono costretti a vivere nell'indigenza. Ora il raggiungere l'ultimo fine dev'essere possibile a tutti. L'uomo quanto maggiori ricchezze egli ha, tanto ancora più ne desidera. Onde sta scritto degli avari: — *Avarus non implebitur pecunia.* — *Non est finis acquisitionis eorum.* — Ora chi desidera non è pago, nè contento. Quante ansietà nel ricco per timore che le sue ricchezze si perdano, si consumino, gli sieno involate. E certo se non sono involate da ladri, sono involate dalla morte, che lascia il ricco tapino, e misero. Quello in fine non può essere ultimo fine, di cui si può far uso in bene, e in male. Ora le ricchezze sono sovente un'occasione, e un incentivo alle più grandi scelleratezze. Onde ebbe a dire lo Spirito Santo: — *Avaro nihil est scelestius.* — Quegli dunque che pone tutti i suoi pensieri, e cure nel procacciare ricchezze, senza riferirle al vero suo ultimo fine, egli si diparte da un dovere, che la natura stessa gli prescrive, e non fa che correr dietro ad un'ombra di menzognera, e fuggevole felicità.

È parimenti impossibile, che la felicità consista nella voluttà, e diletto de' sensi. Perocchè la sensività è la parte men nobile dell'uomo, e la felicità, ch'è l'ultima perfezione dell'uomo, ne deve perfezionare la parte più nobile, ch'è l'intelligenza. Altrimenti la felicità dell'uomo nulla di più sarebbe di quella delle pecore, e delle

mosche, le quali esse pure dovrebbero dirsi felici, e beate. L'ultimo fine, che è la felicità, è un solo, come si disse di sopra. Ma a ciascun senso corrispondono speciali sensazioni piacevoli, anzi molte allo stesso, e medesimo senso. Niuna di esse adunque può essere l'ultimo fine. La felicità consiste in un continuo, non interrotto godimento di un bene, perchè nel tempo dell'interruzione verrebbe meno la felicità, e converrebbe cercarla altrove. Quel bene adunque non era l'ultimo fine, e quel godimento non era la felicità. Ora de' beni sensibili non è possibile goderne continuamente, e senza interruzione. Esemplifichiamo nel gusto. Chi può godere continuamente, e senza interruzione il sapore, per esempio, di un buon vino di Sciampagna, o del Tokai? Sarebbe necessario, ch'egli tutti gl'istanti di sua vita restasse sempre inchiodato colle labbra al nappo del suo Sciampagna, e del suo Tokai senza mai staccarnele. Dicasi lo stesso di qualunque altro senso, della vista, del tatto, dell'udito, dell'olfato. Viene opportuna al proposito di beni sensibili la riflessione di San Gregorio. Insegna a tutti l'esperienza che i beni sensibili non ancora gustati generano desiderio, gustati che sieno, generano fastidio, e noia, perchè col gustarli se ne conosce l'insufficienza, e la vanità, in opposizione ai beni dello spirito, che non gustati generano fastidio e noia, e gustati che sieno, generano desiderio, perchè col gustarli se ne conosce il pregio e l'eccellenza.

Ne' beni adunque e piaceri dello spirito consisterà forse l'ultimo fine dell'uomo, e la sua vera, e perfetta felicità? Se i beni dello spirito, come diceva poco fa San Gregorio, gustati che sieno, generano desiderio, non appagano dunque la volontà, e non possono essere l'ultimo fine. I beni dello spirito sono la scienza, e la virtù, la

scienza bene dell'intelletto, la virtù bene della volontà, e amendue generano un diletto inesprimibile degno veramente di un essere razionale, che per natura ama il vero, ed il bene. Ma la scienza, per vasta ch'ella sia, ignora infinite cose, ch'ella anche queste desidera sapere. L'intelletto adunque nello stato presente non arriva al pieno possesso del suo obbietto, e non può restar appagato. Anche la virtù nello stato presente è frastagliata in tanti atti, e produce tanti godimenti quanti sono gli atti virtuosi. Ma l'ultimo fine è un solo. Il diletto adunque, che accompagna la virtù, non è la felicità, nè l'ultimo fine dell'uomo. Si è detto altrove, chè la felicità deve essere un premio della virtù. Non consiste adunque nella virtù, nè nel godimento, che le vien dietro naturalmente.

Ciò non ostante quel tanto d'imperfetta felicità, che si può godere prima d'aver raggiunto l'ultimo fine, tutto consiste nella virtù. Perocchè oltre il diletto, che produce la coscienza d'aver operato bene, genera la speranza, che non può fallire, di conseguire la intiera, e perfetta felicità, come premio del ben operare. Colla quale speranza si consolava l'Apostolo, quando nella lettera ad Tim. n. 4. 7. diceva : — *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex, non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus.* —

Si potrà opporre a tutto questo, che anche il vizioso si tiene per pienamente contento ne'suoi trastulli, l'avaro nelle sue ricchezze, l'ambizioso ne'suoi onori, il libidinoso nelle sue voluttà. Eppure ad onta di tutti i loro sforzi non potranno essi mai cancellare dai loro cuori i principî razionali, che condannano il loro operare, e in

mezzo ai latrati d'una rea coscienza non è possibile aver un momento di pace. — *Non est pax impiis.* — Is. 57. — *Impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest.* — Ib.

Siegue dal fin qui detto, che quelli, i quali nelle loro tendenze si fermano a qualche bene finito, e fanno ad esso collimare tutte le loro cure, rinnegano il vero ultimo fine, se ne fanno un altro a capriccio idolatrandolo, secondo l'espressione dell'Apostolo, come il loro Dio. — *Quorum Deus venter est, et gloria in confusione ipsorum, qui terrena sapiunt.* — Ad Philip. 3. 19.

Si disse di sopra coll'Angelico, che tutto quello, che vuole l'uomo, lo vuole per l'ultimo fine. — *Necesse est, quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem.* — Il che ha luogo e in quanto al vero ultimo fine, e in quanto a qualunque fine ultimo falso, che alcuno si proponga, come il fine ultimo dell'avaro, in quanto avaro, si è di acquistar ricchezze, alle quali rivolge tutte quante le sue cure. Ma siccome il dovere si è di tendere al vero ultimo fine, e non ad un fine ultimo fittizio, così il dovere è pure di dirigere le azioni tutte della vita al vero ultimo fine, ch'è il sommo Bene. Al che non basta quella direzione, relazione, ed ordine, che hanno per natura loro, e pel loro oggetto verso l'ultimo fine le stesse azioni, quando sono buone, perchè in questa direzione non vi ha parte, nè vi concorre l'operante. Non è però neppur necessario, che questa direzione si faccia con atto espresso ad ogni, e singola azione, ma basta l'intenzione virtuale, che influisca sulle singole azioni, e le dirigga anche senza pensare attualmente all'ultimo fine, come non è necessario, dice l'Angelico, che chi va per una strada pensi ad ogni passo

al fine, pel quale s'è posto in viaggio. — *Non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit, vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei; etiamsi de ultimo fine non cogitetur. Sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.* — 1.ª 2.ª q. 1. art. 6. ad 3.

Quanto possa durare quest'intenzion virtuale dell'ultimo fine, e quando s'interrompa se ne dirà, quando si parlerà de' doveri verso Dio.

§ 3. MORALITA' PER PARTE DELLE ALTRE CIRCOSTANZE.

Anche le altre circostanze, oltre il fine, espresse nel verso citato, possono dare nuove moralità, o aumentare, e diminuire quella dell'azione in sè stessa.

La particella *quis* denota quelle moralità, che vengono dalla qualità dell'operante, che può influire sulla moralità; come di superiore, o inferiore, se congiunto per parentela, od estraneo, se ecclesiastico, o laico, se benefattore, o beneficato, se amico, o nemico, se ricco, o povero ecc. Quella vedovella del Vangelo, che mise nel gazofilacio due sole piccole monete, fu lodata dal Redentore a preferenza de' ricchi, che facevano larghe offerte, perchè essa diede quanto aveva. Il tradimento di Giuda fu iniquo, e sacrilego per sè stesso, ma più ancora per essere stato discepolo del Redentore. La congiura ordita da Bruto contro di Cesare suo intimo amico, e benefattore fu una fellonìa non solo, ma una nera ingratitudine, che nell'atto stesso di essere assassinato in pieno Senato gli fu rinfacciata dallo stesso Cesare, che, vedendo Bruto fra i congiurati gli disse: — *tu quoque mi Brute.* —

La particella *quid* significherebbe piuttosto l'azione in sè stessa, ma prendendola per una circostanza, significa la qualità, o quantità accidentale dell'oggetto, intorno al quale versa l'azione. Un'elemosina avrà maggior merito, se fatta ad onesta famiglia caduta senza colpa in misera condizione, se ad una persona rispettabile per molto sapere, e probità, se ad un congiunto, ad un benefattore. L'obolo a Belisario è una elemosina di maggior pregio che data ad un altro. L'obolo, o danaro di San Pietro, col soccorrere l'augusta povertà del Vicario di Cristo, sopravvanza in merito le comuni elemosine. Il furto di cosa sacra oltre l'ingiustizia contiene anche un sacrilegio, come quello del re Nabucco, che rubò i vasi sacri del tempio di Gerusalemme, profanati poi anche da Baldassarre suo figlio in un solenne convito fatto agli ottimati del suo regno. È reo di morte, sentenziò il re David, senz'accorgersi che sentenziava contro di sè, è reo di morte quel ricco, che nella parabola del profeta Nathan, avendo grossa mandra di pecore, e buoi per apprestare il convito ad un amico, che lo venne a trovare, perdonò alla sua mandra, e rapì al povero quell'unica pecora, ch'egli aveva, e che gli era carissima.

La particella *ubi* significa il luogo, dove si fa l'azione, se privato, o pubblico, se sacro, o profano. L'opera buona fatta in pubblico edifica il popolo, la cattiva lo scandalezza. Onde disse il Redentore: — *Luceat lux vestra coram hominibus.* — L'opera buona fatta in luogo sacro, onora la casa di Dio, e quel Dio che vi abita, l'opera cattiva lo profana. Onde Iddio per bocca del suo profeta: — *Quid est, quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa.* — Jer. 11. 15.

Il *quibus auxiliis* dinota i soci assunti, gl'istrumenti,

i mezzi qualunque adoperati a compiere un'opera. Chi assume altri in aiuto a fare un'opera buona, o cattiva, si fa autore, e causa morale anche del bene, e del male, che fanno i soci. Chi ad ottenere un effetto usa venefici, incantesimi, tavole parlanti, e simili stregonerie assume per istrumento del suo operare l'opera di Satana.

Il *quomodo* significa il modo, col quale vien fatta l'azione, se con premeditazione, o trasporto di collera, se per timore, o ignoranza, se per odio, e vendetta, se per ischerzo, o sul serio, e se si tratta di opere buone, se con fervore, tepidezza, negligenza, indifferenza ecc. perchè — *maledictus, qui facit opus Dei fraudulenter.* —

Il *quando* significa il tempo, nel quale si fa l'azione. Un'opera servile, lecita in altri giorni, non è lecita nei giorni festivi. Il tripudiare, e gavazzare in tempo di pubbliche calamità è un insulto ai sofferenti. Un decreto di morte emanato, ed eseguito in tempo di un solenne gioviale banchetto, in mezzo alle crapule, danze oscene, e musicali strumenti, è un orrore, come oprò Erode contro San Giovanni. — *Quanta in uno facinore sunt crimina!* — notò Sant'Ambrogio. Anche nelle opere buone aggiunge bontà il tempo. Eroica carità dimostrano il medico, ed i sacerdoti, che con molto affetto e zelo, se specialmente non vi sono obbligati *ex officio*, assistono, e curano gli ammalati, quando imperversa una peste bubonica, o un furioso cholera morbus.

È inutile l'avvertire, che non tutte le circostanze aumentano, o diminuiscono la bontà, e malizia delle azioni, ma quelle sono, che hanno qualche relazione speciale alla regola dell'operare. Così non saranno circostanze morali il far l'elemosina, e il furto piuttosto colla mano sinistra che colla destra, in un'ora piuttosto che in un'altra, a Pietro piuttosto che a Paolo, ecc.

§ 4. SE DIENSI AZIONI INDIFFERENTI IN INDIVIDUO.

È impossibile, che sianvi azioni in individuo indifferenti, cioè nè buone, nè cattive, quando procedono da deliberata volontà. Delle azioni o buone per sè stesse o per sè stesse cattive è chiaro, che non possono essere indifferenti nè in ispecie, nè in individuo. Ma anche le azioni, che sono indifferenti nella loro specie, ed oggetto, nel senso, che si è più sopra accennato, non possono essere indifferenti nel loro stato individuale, e pratico, perchè è necessario, che ogni atto individuale abbia qualche circostanza, che lo tiri al bene o al male, almeno per parte del fine, al quale viene ordinato. Così l'Angelico 1.^{ae} 2.^{ae} q. 18. art. 9. — *Oportet quod quilibet actus individualis habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum, vel malum ad minus ex parte intentionis finis.* — Perocchè, come prosiegue lo stesso Santo Dottore, un atto che procede da deliberata volontà, se non viene ordinato al debito fine, per ciò stesso ripugna alla ragione, e ha ragion di male, se viene ordinato al debito fine, è conforme alla ragione, ed ha ragion di bene. Ora è necessario, che ogni atto venga ordinato, o non venga ordinato al debito fine, onde è necessario, che ogni atto deliberato considerato in individuo sia buono, o cattivo. Si eccettuano gli atti indeliberati perchè questi non sono atti umani, e mancano perciò di moralità, come sarebbero quelli di stropicciar la fronte, accarezzare il mento, muover il piede, la mano ecc.

Potrebbe opporsi. Può farsi un'azione indifferente in sè stessa per un fine egli pure indifferente, ed essa

perciò resterà indifferente ancne in individuo. Il fine intrinseco dell'opera può dirsi indifferente, ma il fine dell'operante non può essere indifferente, perchè, come già si disse, l'operante deve sempre o immediatamente, o mediatamente, o formalmente, o virtualmente drizzare la sua intenzione al vero ultimo fine. Ciò facendo, la sua intenzione è retta, e buona: ciò non facendo, la sua intenzione è storta, e cattiva.

Si può anche opporre, che nel Concilio di Costanza fu condannata questa proposizione di Giovanni Huss. — *Nulla sunt opera indifferentia, sed haec est divisio immediata humanorum operum, quod sint vel virtuosa, vel vitiosa.* — Ma la proposizione fu condannata nel senso di quell'eretico, il quale pretendeva, che tutte le opere fossero virtuose, o viziose, perchè se fatte da uno, che sia giusto, sono sempre virtuose, e fatte da uno, che sia in peccato, sono sempre viziose. Il che è falsissimo, perchè verrebbe a dire, che anche le opere cattive fatte dal giusto, sieno buone, e che le opere buone fatte dal peccatore, sieno cattive, mentre al contrario anche il giusto può fare azioni viziose, e il peccatore azioni virtuose.

Può la questione sulla necessità, che ogni azione individuale sia buona, o cattiva spingersi più oltre, e farsi la dimanda, se in tale necessità la bontà dell'azione debba consistere nella sola licitezza dell'azione, o non anzi nell'essere doverosa, onde la volontà sia sempre, e in ogni azione sotto l'impero della legge naturale, che le intima: — fa la tal cosa, e se non la fai sarai colpevole, — ovvero le intima: — non fa la tal cosa, e se la fai, sarai similmente in colpa. — La questione è un po' delicata. Ora non volendo pronunciar giudizio su tale que-

stione, si espongono solo le ragioni per l'una parte, e per l'altra. La licitezza di un'azione non è la ragione di porre quell'azione, nè di non porla, perchè la volontà opera sempre per un fine. Ora la licitezza non può essere il fine dell'operazione, perchè essa si presuppone alla determinazione della volontà, la quale perchè nella presente questione si suppone retta, non opererebbe, se l'operazione non fosse lecita. La licitezza è un *removens prohibens*, direbbero gli Scolastici, perchè toglie l'impedimento al retto operare, il quale vi sarebbe, se la cosa non fosse lecita, fosse cioè proibita da qualche legge. Dicasi lo stesso della libertà, perchè essa si presuppone all'azione, e non può essere il fine dell'operazione. Onde occulterebbe il vero fine del suo operare, chi dicesse: voglio far la tal cosa, perchè è lecita; come l'occulterebbe chi dicesse: la voglio fare, perchè son libero. È dunque necessario che vi sia qualche altra ragione dell'operare, perchè senza fine la volontà non vuole. Ora se tutto ben considerato, e ben calcolato, il risultato presenti la ragione di operare, il non operare non è più secondo ragione, e perciò illecito. Ad evitare pertanto quest'illecito, è necessario in tale ipotesi l'operare, e l'operare sarà non solo lecito, ma doveroso, perché altrimenti si opererebbe un illecito. Lo stesso si dica quando tutto ben ponderato, il risultato presenti la ragione di non operare, perchè in tal caso l'operare non sarà secondo ragione, e perciò almeno una cosa oziosa, e sempre illecita. Ad evitare quest'illecito, sarà non solo lecito, ma doveroso il non operare. Del resto quando trattasi di moralità anche il non operare si reputa un operare, perchè si suppone che il non operare venga da una libera volontà, cioè da un atto della volontà che vuole

non operare, ovvero che non vuole operare, prendendo il *non volere* pel *nolle* de' latini, atto anche questo positivo ed operativo.

Si opporrà. Supposto lecito tanto il fare, quanto il non fare, vi potrà sempre essere una ragione per fare, e anche una qualche ragione per non fare, onde sarà secondo ragione tanto il fare, come il non fare, cioè lecita una cosa, e l'altra, senza porre nell'atto pratico un dovere, ed obbligo, ma solo un lecito, ed un onesto. Si risponderebbe dagli avversari, che se prevale la ragion di fare contro la ragion di non fare, questa viene elisa, ed ammortizzata, e il non fare non è più secondo ragione. Che se prevale la ragion di non fare, il fare non è secondo ragione. Ma e non può darsi, che nessuna prevalga, e che la ragion di fare sia eguale a quella di non fare? È cosa, che appena si può supporre. Ma suppongasi pur che avvenga. Non mancherà mai nell'atto qualche ragione estrinseca, che dia il tracollo alla bilancia, e dica: fa così e così piuttosto che altrimenti. — *Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud.* — L'Angelico 1. 2. q. 13. 6. ad 3.

Questa questione, sebbene influisca nelle questioni, che s'aggirano intorno alla coscienza, ne è però distinta, perchè in questa si tratta di un lecito a fronte di un altro lecito, mentre nelle questioni, che risguardano la coscienza, si tratta di un lecito a fronte di un illecito.

Si opporrà, che l'esposta dottrina toglie di mezzo i consigli anche evangelici, e le opere di supererogazione. Non è vero. I consigli evangelici sono cosa buona in sè

stessi non solo, ma sarà di più miglior cosa l'osservarli che il non osservarli. Così anche le opere di supererogazione sono buone in sè stesse non solo, ma è cosa migliore il farle che il tralasciarle. Ma in relazione alla presente questione convien confrontare e gli uni, e le altre nello stato attuale d'essere meri consigli, ed opere di supererogazione collo stato ipotetico, in cui si troverebbero, se fossero non consigli, ma precetti, non opere di supererogazione, ma opere di obbligazione. La castità perpetua se fosse precetto, e non consiglio, converrebbe ad ogni modo osservarla, e solo una ragione urgentissima potrebbe farne cessare l'obbligazione. Al contrario essendo essa un mero consiglio, ogni buona ragione ne giustifica la non osservanza. Lo stesso nelle altre opere di supererogazione. Se fosse comandato il digiuno in un giorno qualunque, converrebbe ad ogni modo osservarlo, e solo per gravi ragioni si potrebbe omettere. Al contrario essendo per ipotesi un'opera solamente di supererogazione, una ragione anche leggiera scusa dall'osservarlo. E dico una ragione anche leggiera, perchè se non vi fosse ragione alcuna, il volere non osservarlo sarebbe un volere senza un fine, il che è contrario alla natura, ed essenza della volontà, ovvero per un fine indebito e storto, che renderebbe contro l'ipotesi, malvagia l'azione. Stanno adunque i consigli evangelici, e le opere di supererogazione, ma starebbe con essi anche la dottrina, che ogni azione in individuo dev'essere buona, o cattiva, e che la bontà delle azioni nell'atto pratico è sempre una bontà imperata da un dovere.

Nè tal dottrina deve turbar le coscienze. Perocchè quando trattasi di lecito per sè stesso tanto nel fare, quanto nel non fare una cosa, il fare o non fare non è

un dovere rigoroso, ma un dovere di convenienza, come il chiamò il Redentore, quando a San Giovanni, che non voleva ammetterlo al Battesimo, disse: lascia fare, perchè è conveniente che adempiamo ogni giustizia. — *Decet nos implere omnem justitiam.* — E il non attenersi nel fare o non fare ad una buona ragione è una di quelle colpe, nelle quali cade sette volte al giorno il giusto, e riman giusto, e delle quali parla l'Apostolo San Giacomo. — *In multis offendimus omnes.* — Colpe, le quali se singole si possono evitare, non avverrà mai per umana fragilità senza uno speciale privilegio, che tutte di fatto si evitino.

§. 5. GRADI NELLA MORALITA'.

Insegnavano gli Stoici, che tutte le virtù, e tutti i vizi fossero eguali. Dottrina evidentemente falsa, perchè la virtù è evidentemente una maggiore dell'altra, anzi vi sono in una stessa virtù atti più o meno perfetti sia per parte dell'oggetto, sia per parte dell'operante, che opera con maggiore o minor ardore, alacrità, fermezza, perseveranza. Una limosina, un digiuno, il perdon d'un'offesa sono opere buone, ma non hanno l'eroismo, che dimostra il martire, che dà la vita per la fede di Cristo, o anche solo il soldato, che per debito di coscienza combatte coraggiosamente per la patria in una guerra giusta. Lo stesso dicasi del vizio, e degli atti viziosi. La bugìa giocosa avrà minor reità, che la bugìa perniciosa, l'omicidio maggior delitto che il furto, l'adulterio più che la fornicazione, la bestemmia più che infiniti altri peccati. Le stesse leggi civili distinguono questi gradi diversi di reità, alcune chiamandole semplicemente con-

travvenzioni, altre delitti, altre crimini, e crimenlesi, applicando ad esse proporzionati gradi di pene.

Presso i Teologi le azioni malvagie si chiamano tutte collo stesso ed unico nome di peccati, ammettendo anch'essi ne'peccati diversi gradi di reità. È essenziale presso di essi la distinzion del peccato, oltre il peccato originale, in peccato mortale, ed in peccato veniale; quello, che per la sua gravità priva l'anima della grazia ed amicizia di Dio, e lo condanna a pene eterne nella vita futura, se non viene espiato colla penitenza, questo, che non avendo la gravità del peccato mortale, non priva della grazia, ed amicizia del Signore, e merita castighi temporali. Non solo il peccato mortale, ma anche il veniale ammettono, ciascuno nella loro sfera, diversi gradi di reità, perchè anche i peccati veniali altri sono più ed altri meno gravi.

Donde pertanto si devon ripetere i diversi gradi di bontà nelle azioni buone, e i diversi gradi di reità nelle azioni malvagie? Dall'oggetto dell'azione più, o meno perfetto. Chiamasi buona un'azione, come già si avvertì, per l'uso conveniente, e secondo ragione, che si fa di una cosa. Tutte le cose sono buone in sè stesse di una bontà fisica per l'essere, che in esse si trova. Che se oltre a ciò si fa un uso conveniente delle medesime, niente più manca ad essere buona l'azione. La bontà fisica dell'oggetto voluta convenientemente dalla volontà, produce una bontà morale nella volontà stessa, e nell'operazione, perchè è fatta secondo le giuste regole della ragione. Se dunque la bontà fisica dell'oggetto produce una bontà morale nella volontà, e nell'azione, quando ne usa convenientemente, la maggior bontà fisica dell'oggetto deve produrre una proporzionale maggior bontà morale nella volontà, e nell'azione.

Iddio è il sommo Bene. Il più alto grado di perfezion morale sarà il tendere a Dio. Si può tendere a Dio in una maniera più, o meno perfetta. La maniera più perfetta è il tendere a Dio come bene per sè medesimo; il che vuol dire amarlo con amore di carità. Viene dappoi il tendere a Dio come sommo ben nostro, ch'è un amore di concupiscenza, oggetto della speranza, viene in seguito il tendere a Dio come suprema verità, oggetto della fede. Le quali sono le tre virtù teologali enumerate dall'Apostolo 1. ad Chor. 13. 13. — *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec, major autem horum est charitas.* — Enumerate, dico, dall'Apostolo con quest'ordine di generazione, e non di perfezione, passando dall'imperfetto al perfetto, perchè prima si crede, indi si spera, poscia si ama.

Anche fra le virtù morali tiene il primo posto la virtù della religione, perchè sebbene non risguardi Iddio quale oggetto immediato, come fanno le virtù teologiche, risguarda però gli atti interiori, ed esteriori, con cui si onora Iddio. Vengono in fine le virtù cardinali, che risguardano l'operante stesso, ed i suoi simili, ne'quali vi sono molti gradi diversi di perfezione, paternità, sovranità, amicizia, sacerdozio ecc., da'quali nascono diverse bontà nelle azioni, delle quali si presenterà altrove più opportuna l'occasione d'indicarne la graduazione.

Anche le azioni malvagie traggono dall'oggetto più o meno perfetto, intorno al quale si aggirano, minore, o maggiore malvagità. Perocchè quanto più sarà degno l'oggetto che malmenano, e quanto più sarà indegno il trattamento, che ne fanno, tanto maggiore ne sarà la malvagità. Quindi i peccati che hanno per oggetto immediato Iddio, quali sono quelli, che si oppongono diretta-

mente alle virtù teologiche, sono i più gravi, e fra questi il massimo è quello, che si oppone alla carità, l'odio di Dio, odio, che si chiama odio di inimicizia, col quale si odia Iddio in sè stesso, indi quello che si oppone alla speranza, odio di Dio, che si chiama odio d'abbominazione, col quale si odia Iddio, come egli non fosse il nostro sommo bene, e poscia quello, che si oppone alla fede, odio di Dio come suprema verità, ricusando di sottomettersi al suo magistero, e miscredendo le verità da lui rivelate.

La graduazione di altri peccati si vedrà altrove.

ART. V.

IL VOLONTARIO, ED IL LIBERO.

La moralità fin ora descritta prescinde dal volontario, e dal libero, e l'uno, e l'altro necessario, perchè sia imputata all'agente, non potendo alcuno essere responsabile di ciò, che non fosse in suo potere di fare, e non fare. Ora uno ha in suo potere i suoi atti, ossia ne ha la padronanza in forza del libero arbitrio, che comprende il volontario ed il libero.

In quanto la moralità di un'azione, ossia la sua bontà, o malizia, prescinde dal volontario, e dal libero, si chiama bontà, o malizia *obbiettiva*, perchè è come l'oggetto, che può essere voluto, o non voluto, e si chiama bontà, o malizia *materiale* in un agente, al quale per mancanza di volontario, e di libero non è imputabile, mentre diventa anche formale, e completa, e imputabile, quando nell'agente vi si trova col volontario, e col libero. Onde la moralità formale consiste nell'imputabilità della moralità obbiettiva, e materiale.

Che anche la moralità materiale, sebbene non imputabile per mancanza del volontario, e del libero, sia una vera moralità, apparisce chiaramente dall'essere l'azione, sebbene non imputabile, condecente, o non condecente alla natura umana, e alla ragione. Prendiamo esempio da una vendetta, da una briachezza, da qualunque atto turpe in un fanciullo bienne, trienne, quadrienne, in un demente, in un dormiente, quelle azioni non saranno loro imputate a colpa per mancanza del volontario e del libero, ma per sè stesse sono sconvenienti anche in essi alla natura d'uomo, e alla ragione, onde se acquistato, o ricuperato l'uso di ragione se ne compiacessero, peccherebbero, come peccherebbe chi li solicitasse a simili azioni.

Un'azione, a cui manchi il volontario, o il libero, chiamasi azione dell'uomo, ma non azione umana, cioè dell'uomo in quanto uomo, perchè l'uomo è un essere dotato di libera volontà. — *Voluntas est*, dice S. Agostino, *qua peccatur*, *et recte vivitur.* —

§ 1. IL VOLONTARIO.

Atto volontario è l'atto, che procede da un principio intrinseco con cognizione intellettiva. Così universalmente, dopo Aristotele, etici, e teologi. Si dice da *principio intrinseco*, perchè se l'atto è volontario deve venire dalla volontà, ch'è un principio intrinseco al volente, ed operante. Si dice *con cognizione*, perchè nulla si vuole, che non sia prima conosciuto. Si dice con cognizione *intellettiva* per distinguerlo da quegli atti, che per qualche analogia, e ragione imperfetta diconsi volontari anche ne'bruti, che agiscono con qualche cognizione imperfetta, come avverte l'Angelico 1.ª 2.ª q. 6. art. 2.

Il volontario si chiama anche spontaneo, il quale prescinde da cognizione sia intellettiva, sia sensitiva, onde spontaneo si dice con proprietà, e rigore di certi atti anche ne' bruti.

Di più sorte è il volontario, e ne fanno più, e più divisioni i Teologi. All'uopo nostro basterà la seguente:

Altro è il volontario in sè, o volontario formale, ed altro il volontario in causa, o volontario virtuale. La causa poi può essere fisica, o morale, positiva, o negativa. Il volontario in sè è ciò, che si vuole espressamente, e formalmente, volontario in causa è ciò, che non voluto in sè, si reputa voluto nel voler la causa da cui deriva. Nel briaco il bere è voluto in sè, la briachezza, che ne viene, è un volontario in causa, perchè si è voluto il bere troppo, ch'è la causa fisica della briacchezza. Può essere la causa anche solamente morale, che non produce fisicamente l'effetto, ma lo produce moralmente in quanto vi dà occasione. Chi con atti, o discorsi osceni cagiona scandalo ad un altro, lo scandalo sebbene non voluto in sè stesso, gli è volontario in causa, perchè vi ha dato occasione co' discorsi, ed atti inverecondi. La causa può essere anche negativa, cioè una semplice omissione di cosa per altro dovuta, come sarebbe volontaria in causa al piloto la sommersione della nave, quando omettesse di governarla debitamente.

Dopo queste nozioni non sarà difficile fissare la teoria pel volontario. E in 1.° luogo al volontario, e allo spontaneo si oppongono diametralmente due cose: la violenza, e l'ignoranza; la violenza, o coazione, perchè il violento, o coatto procede da un principio estrinseco, e non da principio intrinseco, come richiede l'essenza del volontario; l'ignoranza, perchè toglie la scienza, o cognizione

intellettiva, necessaria essa pure all'essenza del volontario. Per ignoranza s'intende qui non l'ignorare ciò, che vi ha di fisico nell'operazione, ma ciò, che vi ha di morale, cioè di conformità, o difformità dalla legge. Tolto il volontario ben si vede, che vien tolta ogni moralità e quindi ogni lode, e biasimo, ogni merito e demerito, ogni premio, e castigo.

La volontà non può essere forzata, o coatta ne'suoi atti eliciti, ch'essa emette da sè senza intervento di altra potenza, quali sono il volere, il non volere, amare, odiare, desiderare, temere ecc., perchè questi atti sarebbero voluti, perchè gli vuole essa stessa, non sarebbero voluti, perchè coatti e forzati. Sarebbe un volere nel tempo stesso, e non volere. Può esser però la volontà forzata negli atti delle potenze ad essa subordinate, non ad imperare, o non imperare questi atti, perchè imperare, o non imperare alle altre potenze è anche questo un atto elicito della stessa volontà, ma a soffrir violenza negli atti delle inferiori potenze, di maniera che essa non possa impedirli quando gli vorrebbe non fatti, o non possa eseguirli quando vorrebbe, che fosser fatti. La volontà soffrirebbe violenza nella forza locomotiva soggetta al suo impero in chi volendo escire di casa, vi fosse trattenuto per forza, ovvero, volendo rimanervi, ne fosse tratto fuori violentemente.

È certo, che la violenza, togliendo il volontario, toglie anche ogni moralità e buona e cattiva. Non era idolatra il martire tratto per forza dinanzi all'idolo, perchè lo adorasse, come non sarebbe adoratore del vero Dio chi fosse forzato ad adorar la croce, a ricevere il battesimo ecc. Fu casta Lucrezia Romana disonorata per forza da Sesto Tarquinio. Di più, non solo nel caso di violenza

non si contrae la malizia dell'atto, ma resistendo con tutta forza si fortifica vieppiù la virtù contraria, e si aumenta il merito, come rispondeva la Santa Vergine Lucia al giudice: — *Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.* — Si disse con tutta forza, perchè se non si adoperino tutti i mezzi per impedire l'atto nefando, ovvero si tentenni internamente, e se ne abbia qualche compiacenza, la volontà è già colpevole, ha fatto naufragio.

L'ignoranza, perchè toglie la cognizione intellettuale, e la scienza, toglie anche il volontario formale, e se sia invincibile, ed incolpevole toglie ogni sorta di volontario, tanto in ordine alle leggi positive, quanto in ordine alla legge naturale. Fu del tutto involontaria, ed innocente la briachezza di Noè, perchè non conosceva ancora la forza del liquore inebriante. Vi furono novatori, i quali volevano che l'ignoranza anche invincibile della legge di natura non iscusasse da peccato chi la trasgrediva. L'errore fu condannato da Alessandro VIII., che proscrisse la seguente proposizione: — *Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.* — Che se vi ha questa regola di diritto: — *Ignorantia facti, non juris excusat,* — questo si deve intendere nel foro esteriore, dove si presume, che sia colpevole l'ignoranza di ciò, che si deve sapere, ma non nel foro interiore della coscienza, e davanti a Dio.

Che se l'ignoranza, perchè toglie la scienza, toglie anche il volontario, molto più può togliere il volontario una violenta passione, quando arriva ad intercettare fin anche l'uso stesso della ragione, perchè intercettato l'uso della ragione, è intercettato anche non una, ma tutte le cognizioni intellettive.

Valga il fin qui detto sul volontario, ed involontario, quando si tratti di vera violenza, e d'ignoranza involontaria.

Ma ben altro in 2.° luogo si deve stabilire, quando la violenza non arrivi ad incatenare le potenze esteriori, ma solo ad incutere timore, e quando l'ignoranza è volontaria essa medesima.

Il timore anche grave, se non arriva a togliere l'uso di ragione, lascia la cognizione sufficiente per conoscere quello, che si fa, e se si fa, si fa, perchè si vuol fare. Il viandante, assalito sulla strada dall'assassino, che a mano armata gli intima, o la borsa, o la vita, egli dà la borsa, e la dà volentieri per salvar la vita. Quello dunque, che si fa per timore, è volontario, e libero. Rimane bensì una ripugnanza nella volontà, per cui in altre circostanze non farebbe quello, che fa pel timore, ripugnanza che contiene un po' d'involontario, un involontario *secundum quid*, mentre quello, che fa per timore, è un volontario *assolute et simpliciter*. Lo stesso deve dirsi anche quando il male non è solamente minacciato, ma va già infliggendosi, come avvenne a quei falsi martiri, che in mezzo a' tormenti apostatavano.

Di qui ne viene, che se per timore si fa un'azione cattiva in sè stessa, essa è volontaria, ed imputabile a colpa. Dissi cattiva in sè stessa, perchè se fosse cattiva solamente perchè proibita da legge positiva, la quale meno il caso di disprezzo non suole obbligare con grave danno, un timor grave scuserebbe da colpa. Perciò il martire, che in mezzo a' tormenti apostatava, era reo di gravissimo peccato, perchè l'apostasìa è un gran male in sè stesso, mentre al contrario sarebbe scusato chi per gravi minacce facesse opere servili in giorno festivo.

Altra cosa è nel bene. Se il timore viene incusso per estorquere un'opera buona, l'opera buona sarà volontaria, ma non imputabile a lode, e merito, a meno che l'agente, facendo di necessità virtù, muti di volontà, e voglia di buon

grado quello, che non avrebbe voluto; ma nel caso di mutata volontà l'azione non è più *ex metu*, ma solo *cum metu*. La ragione della differenza sta in questo, che il bene per essere imputato deve volersi in sè stesso, e il male per non essere imputato basta il non averlo fuggito.

Perchè il timore non toglie il volontario, i contratti fatti per timor anche grave, anche ingiusto, e anche ad estorquere il consenso, sono validi di lor natura ad eccezione di alcuni, come il matrimonio, invalidati per legge, ma possono essere irritati a beneplacito di chi ha sofferto la pression del timore, come insegnano giuristi, e canonisti.

Ora in quanto all'ignoranza vincibile. L'ignoranza ed è peccato, e causa di peccato. È peccato, perchè l'ignoranza è il non sapere una cosa, necessaria a sapersi, che si dovrebbe cioè sapere. È dunque il mancare ad un dovere, e ad una obbligazione, una vera colpa, ed un vero peccato, il quale sarà anche imputato, se non mancavano i mezzi d'istruzione. Il non saper cosa, che non vi è obbligo, si chiama piuttosto nescienza, che ignoranza. L'ignoranza è dunque peccato, perchè volontario in causa nel trascurare i mezzi d'istruzione. I selvaggi, a' quali non è giunta la predicazione del Vangelo, non sono colpevoli nell'ignorare i doveri dal Vangelo imposti, non così ogni altro qualunque. Lamentava San Bonaventura, che in tanta smania di saper d'ogni cosa, s'ignorano le cose più necessarie a sapersi. — ***Etsi omnes homines natura scire desiderent, scientiam tamen mandatorum Dei plurimi aspernantur.*** — In 2. sent. disc. 22. dub. 3.

Se l'ignoranza è colpa, la trasgressione di un dovere, che deriva dall'ignorarlo non può essere che colpevole, perchè una colpa non giustifica un'altra colpa. L'ignoranza, se non è affettata, cioè voluta appositamente, diminuirà la colpa, ma non la toglie. Infatti si ha nel Vangelo, che il servo, il

quale non fa la volontà del padrone, quando la conosce, avrà una gran punizione *vapulabit multis*, mentre il servo, che non fa la volontà del padrone, perchè non la conosce, ne avrà una minore *vapulabit paucis*, ma *vapulabit*. I Giudei, che crocifissero il Cristo, che non avrebbero crocifisso, se l'avessero conosciuto, come attesta San Paolo, non furono ciò non ostante rei di un orrendo deicidio? Così è colpevole il giudice, quando per mancanza di studio, e diligenza pronuncia una sentenza ingiusta. È causa il genitore per mancanza di vigilanza, correzione, e castigo della scostumatezza de' figli, come lo fu Eli della scostumatezza de' suoi figli Ofni, e Finees. L'omissione è una causa negativa, ma quando è colpevole, è imputabile essa stessa, e ne rende imputabili gli effetti. Dissi ignoranza non affettata, perchè se l'ignoranza è affettata, invece di diminuire il volontario, e la colpa, vieppiù anzi l'aumenta, perchè il peccato non è allora peccato d'ignoranza, ma di pura malizia.

La gravezza del peccato d'ignoranza dipende dal grado di negligenza nell'istruirsi. Se l'ignoranza è crassa, o supina, quando cioè si è usato poco, o nulla di attenzione per istruirsi, sarà grave colpa l'ignoranza, se il peccato è grave, e grave colpa quello, che si fa per ignoranza. Se la negligenza nell'istruirsi fosse cosa da poco, sarà leggiera colpa l'ignoranza, e leggiera colpa quello, che si fa per ignoranza.

Quello, che si disse dell'ignoranza, deve dirsi egualmente della mancanza di attuale cognizione, che viene da innavvertenza, inconsiderazione, dimenticanza ecc., perchè sono colpevoli, o no secondo che provengono, o non provengono da negligenza. In uno che ha la cognizione abituale de' suoi doveri, ch'è premuroso in osservarli e suol procedere nei suoi atti con maturità, e prudenza, si devon credere invincibili, ed incolpabili.

La passione, che chiamasi anche concupiscenza, in vece di diminuire, come fa l'ignoranza, aumenta anzi il volontario, perchè fa tendere con maggior ardore al suo oggetto. Ma perchè sminuisce il libero, come si vedrà, diminuisce perciò la colpa, quando non sia una passione conseguente, come dicono, eccitata a bella posta dalla volontà. Le colpe commesse in forza di una passione antecedente, che previene la volontà, chiamansi peccati d'infermità, di minore reità, che i peccati di malizia.

§ 2. IL LIBERO.

Il libero è ciò, che è immune non solo da coazione, e da violenza, ma anche da ogni necessità intrinseca, ed antecedente. Che vi sia nell'uomo questa facoltà, che rende i suoi atti immuni da coazione, e quanto ai mezzi che conducono all'ultimo fine, immuni da ogni necessità intrinseca antecedente, senza la quale non vi sarebbe luogo a lode, o biasimo, a merito, o demerito, a premio, o castigo, si è veduto nella psicologia, nè fa d'uopo il ripeterne qui le prove.

Gioverà però aggiungere l'analisi dell' atto libero in materia morale per vedere gli atti, che lo compongono, e lo precedono.

L'atto libero morale ha un procedere pressochè eguale agli atti liberi in qualunque materia. Si pone un principio, sul quale più non si consulta, ch'è il primo nell'intenzione, ed è poi l'ultimo nell'esecuzione.

Si deve fare una casa. Ecco ciò, che per primo ha in mente l'architetto. Posto il principio si pensano i mezzi, mattoni, pietre, calce, rena, e manuali. Trovati i mezzi, sottentra il consenso, che gli approva, indi il consiglio per

vedere quali sieno i più convenienti, poscia la scelta, e la deliberazione, e finalmente l'operazione, ossia la fabbrica della casa.

Simile è il procedere degl'atti morali, ne'quali il principio è posto da natura, l'inclinazione cioè all'ultimo fine.

Libertà, e volontà sono una sola, e medesima potenza, che vuole il fine, *et ea quae sunt ad finem*, cioè il fine, e i mezzi, che conducono al fine; il fine ultimo con assoluta necessità, e i mezzi, che sono altrettanti fini intermedî, senza necessità ma per elezione.

Tutti gli atti della volontà hanno la loro origine nell'atto primo, per cui essa tende necessariamente all'ultimo fine. L'ultimo fine è un solo, e tutto quello, che si vuole, si vuole in ordine all'ultimo fine, come si è fatto vedere altrove. Ad eccezione adunqne dell'ultimo fine, le altre cose tutte non sono, che mezzi, o fini intermedî per giungere all'ultimo fine. Il mezzo non per altro si vuole, se non perchè utile al conseguimento dell'ultimo fine. La tendenza adunque all'ultimo fine è la ragione, per cui si vogliono le altre cose tutte. L'ultimo fine nelle cose operabili dice l'Angelico, è come il principio nelle cose dimostrabili, e i mezzi sono come le conclusioni. Siccome il principio si conosce per se stesso, e le con clusioni si conoscono in forza del principio, così il fine ultimo si vuole per se stesso, e i mezzi si vogliono in forza dell'intenzion del fine. — *Voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult velit propter finem.* 1. 60. 2.

Il fine ultimo dell'uomo è il sommo Bene, come si

dimostrò altrove. Tutte le altre cose sono beni finiti i quali non possono avere tanta forza da necessitare una forza maggiore, qual è la volontà che tende all' infinito. Sebbene adunque la ragione di volere i mezzi sia nel volere il fine ultimo, ciò non ostante il volere il fine ultimo necessariamente non fa, che debbansi volere necessariamente anche i mezzi.

La cognizione oscura, e confusa dell' Essere Assoluto, a cui si tende per necessità di natura dal primo momento del nostro esistere, fa sì che si prenda facilmente un abbaglio, e in forza della corrotta umana natura si scambî il bene infinito in un bene finito, e ad esso si tenda sotto ragione di ultimo fine, ricchezze, onori, voluttà, ad esse rivolgendo come mezzi le operazioni tutte. Ma questo è un error volontario, libero, e colpevole, che non può soffocare, nè impedire questa tendenza indeclinabile messa in noi dall' Autor del nostro essere verso lui stesso vero nostro ultimo fine, e Ben sommo, la quale sebbene quasi inconsapevole fa sì, che in altre cose non trovisi riposo.

Il fine ultimo non può ottenersi colle proprie forze, come altre volte si disse, ma dev' essere premio della virtù, perchè Iddio avendo creato l'uomo dotato di libertà, lo ha fatto capace di merito e perciò deve tenergli riserbato un premio. Ma se l' uomo potesse ottenere l' ultimo fine colle proprie forze. Iddio non avrebbe con che ricompensare il merito. La virtù consiste nel fare il bene, cioè nell'operare secondo ragione. Ma la ragione non impone una necessità fisica, ma solo una necessità morale, additando cioè un dovere da eseguirsi. Fin qui non vi ha ancora esercizio di libertà. L' esercizio della libertà allora comincia, quando sentendosi indifferente con indifferenza attiva a poter adempiere, ovvero non adempiere al

dovere additatole dalla ragione, acconsente per buone ragioni, ed elegge di osservarlo, ovvero per motivi frivoli, ed insussistenti acconsente, ed elegge di non osservarlo, facendo nel primo caso il bene, e nel secondo il male. Chiamasi questa libertà di contrarietà. Che se lo stesso dovere si può adempiere in più maniere, allora il consentire è un atto diverso dall' eleggere, perchè acconsente a tutte le diverse maniere di adempierlo, ma poi ne elegge una di esse. Come se il dovere dell' elemosina si può adempiere col farla a Pietro, o a Paolo, o ad Andrea, la volontà approva, ed acconsente a tutti e tre i modi, ma poi elegge di farla piuttosto all'uno che all'altro.

La libertà di contrarietà di potere, cioè fare il bene, e il male non è essenziale, come già si disse, all' essenza della libertà, ne è anzi un difetto. È perfettissima la libertà divina: ed è perfetta in proporzione la libertà degli Angeli, e de' Santi in Cielo sebbene ripugni ad essi il peccare. Perocchè tutto quello che vogliono oltre il tendere, ed amare Iddio Ben sommo, tutto è bene finito che non ha forza sufficiente a strascinare la volontà, e se non possono difettare, la ragione sta in tutt' altro, e non nella natura dell' oggetto voluto. Onde l' Arcangelo Gabriele, che annunciò l' Incarnazione del divin Verbo a Maria, e gli Angeli deputati alla nostra custodia, sebbene ne abbiano un comando da Dio, che non possono trasgredire, fanno un atto libero, e lodevolissimo. Pensano anzi alcuni di più, che facciano un atto meritorio, non meritorio d' aumento della felicità essenziale, ma d' una felicità accidentale pel gaudio, e contentezza d' avere ubbidito a Dio, e d' aver operato opere buone secondo il detto del Redentore. — *Gaudium erit in Coelo super uno peccatore poenitentiam agente.* — L' Angelico però crede

che questo non sia un vero merito, ma piuttosto un effetto della beatitudine essenziale.

Con tale principio si spiega, come Cristo Signore siasi liberamente offerto alla morte per la redenzione del genere umano, sebbene ne avesse il comando dal divin Padre, e fosse impeccabile. Perocchè la redenzione del genere umano per la morte del Redentore era bensì un bene sì grande, che mente creata nol può misurare, era però un bene finito, che per la sua stessa finità non aveva tanta entità da esser voluta necessariamente, e non poteva trarre irresistibilmente la volontà del Redentore, così che si può con verità esprimere il mistero in questi termini. — Era impossibile in forza del comando del divin Padre, e dell' impeccabilità del Redentore, ch' egli non accettasse *liberamente* la morte per la redenzione del genere umano.

ART. VI.

LA COSCIENZA.

La cognizione, è scienza, che come si disse nell' articolo precedente, è necessaria al volontario, deve precedere, ed accompagnare ogni atto pratico, ed individuale, perchè essa ne è la norma, e la regola. — *Ante omnia opera tua verbum verax praecedat te, et ante omnem actum consilium stabile.* — Eccl. 37. Questa cognizione, che precede, ed accompagna l'atto pratico, chiamasi coscienza, che in altri termini si può definire un dettame della ragione, che all' atto pratico dice doversi, o potersi fare, ovvero non doversi fare. Quando dice doversi fare, accenna un obbligo, quando dice potersi fare accenna un lecito, quando dice non doversi fare, accenna un illecito.

Si dice un dettame della ragione, perchè la coscienza è un applicazione, che si fa de'primi principj morali agli atti individuali per mezzo di raziocinio. Chiamasi sinderesi l'abito de'primi principj morali, come chiamasi intelletto l'abito de' primi principj speculativi. Siccome adunque dalla cognizione de' primi principj speculativi, nella quale consiste l'abito, che si chiama intelletto, si procede per raziocinio alla speculazione, e cognizione deg' intelligibili particolari, così dalla cognizione dei primi principj operativi, o morali, nella quale consiste la sinderesi, si procede per raziocinio alla cognizione dei particolari operabili, nella quale consiste la coscienza. La sinderesi è un abito, la coscienza, che ne è l'applicazione, è un atto. Sono principj noti per sinderesi, si deve fare il bene, e fuggire il male, si deve Iddio onorare, ed amare, si deve a ciascuno il proprio, non si deve fare ad altri quello, che non vorremmo fatto a noi ecc. I principj e speculativi, e pratici ripete spesso l'Angelico, che sono inditi in noi da natura, ed impressi.

Se il dettame della coscienza è conforme al vero, la coscienza è retta, se non è conforme al vero, la coscienza è erronea.

La coscienza retta, che accenna un dovere, obbliga ad adempierlo sotto colpa o grave, o leggiera secondo l'importanza o maggiore, o minore di quel dovere. È chiara la cosa dai termini stessi della proposizione. È retta la coscienza, che è conforme al vero. La coscienza retta adunque, che accenna un dovere, accenna un vero dovere, reale, ed esistente. La coscienza è un dettame della ragione: il lume della ragione è una partecipazione similitudinaria del lume increato: essa perciò non può insegnare che il vero.

Ma in qual maniera può obbligare la coscienza retta? Non per se stessa, come si disse fin da principio della stessa ragione, la quale come semplice regola non obbligherebbe, ma obbliga, perchè regola data da Dio supremo legislatore, che nel dare all'uomo la ragione gli intima col fatto stesso. — Ecco la regola, che seguirai — La coscienza è l'araldo, che pubblica i voleri dell'Altissimo. Così il Serafico Dottore. — *Conscientia est sicut praeco Dei, et nuncius, et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut praeco, cum divulgat edictum Regis, et hinc est quod conscientia habet virtutem ligandi.* — in 2. Sent. dist. 39. art. 1. quaest 3.

Lo stesso si dica, quando la coscienza retta fa conoscere un illecito, obbligando la volontà ad un altro dovere quello cioè di astenersene. Nell'un caso adunque e nell'altro è stretta necessità di seguire la retta coscienza. Che se essa fa conoscere un lecito, e non un dovere, lascia la volontà in pieno potere di fare, e non fare, uniformandosi anche in questo alla retta coscienza.

Le diverse questioni sulla coscienza erronea si possono ridurre a queste due principali, se sia peccato agire contro la coscienza erronea, e se sia lecito agire secondo la coscienza erronea. In quanto alla prima questione è cosa di palpabile evidenza che operando contro la coscienza erronea, che detta doversi fare una cosa, o doversi lasciare, si commette la stessa colpa dinanzi a Dio come se la cosa fosse veramente comandata, o veramente proibita, perchè la volontà tende ad un oggetto, come le viene rappresentato dall'intelletto. Or qui l'intelletto rappresenta alla volontà una cosa da doversi fare, o da doversi non fare. Facendo dunque il contrario diventa colpevole, e rea. — *Actus judicantur secundum voluntatem agentium: vo-*

luntas autem movetur a re apprehensa: unde in id voluntas tendit, quod ei vis apprehensiva repraesentat, et secundum hoc qualificatur, vel specificatur actio. — L'Angelico Lect. 2. in c. 14. ad Roman. Onde l'Apostolo quei primi cristiani convertiti dal Giudaismo, che mangiavano cibi, ch' essi credevano ancora immondi secondo la legge mosaica, ma che non erano più immondi secondo la legge evangelica, li chiama rei di dannazione: perchè operavano contro la loro coscienza, e non secondo un retto dettame. — *Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est, quia non ex fide. Omne autem, quod non est ex fide peccatum est.* — Ad Rom. c. 14. v. 23. Peiocchè qui per *fede* s' intende la persuasione, che l' operazione sia lecita, come è chiaro dal contesto, e come spiegano i SS. Padri, e Teologi. Si ha pure al c. 13. *de Restit. spoliat. — Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam.* —

Si disse dinanzi a Dio, perchè dinanzi agli uomini chi opera contro la coscienza erronea, non trasgredisce la legge, ma l' osserva, e perciò non va soggetto alle pene comminate a trasgressori. Il giudice, che credesse far male condannando un malfattore, peccherebbe dinanzi a Dio, perchè opera contro coscienza, ma non peccherebbe contro la legge, che anzi l'osserva.

Si disse in genere dell' agire contro la coscienza erronea, essendo lo stesso, che l'errore sia colpevole, o sia incolpevole, perchè nell' un caso, e nell' altro la volontà si porta egualmente verso un oggetto appreso sotto il concetto di male. S' intende poi di una coscienza antecedente, e concomitante, ma non di una coscienza conseguente venuta dopo il fatto, come sarebbe di uno, che dopo aver operato con buona coscienza credesse poi di

avere operato male, perchè l' operazione non s' informa da una coscienza posteriore, ma da quella, che la precede e l' accompagna.

In quanto alla seconda questione, se sia lecito operare secondo la coscienza erronea, bisogna distinguere fra coscienza erronea colpevole, o incolpevole, se cioè l' ignoranza e l' errore procedano da colpa, o no. Si distingue l' ignoranza dall' errore in questo, che l' ignoranza è il non sapere una cosa che dovrebbe sapersi, l' errore consiste non solo nell' ignorare il vero, ma nell' aderire al falso. In quanto al volontario producono lo stesso effetto, perchè tolgono amendue il volontario formale, e se sono invincibili, ed incolpevoli tolgono anche il volontario virtuale, o in causa.

Per la qual cosa se l' ignoranza, o l' errore sono invincibili chi siegue la coscienza erronea non fa alcun male morale a lui imputabile, perchè sebbene l' operazione sia materialmente cattiva, la malizia materiale dell' operazione non gli può essere imputata, perchè non è a lui volontaria nè in se, nè in causa. Anzi se la coscienza invincibilmente erronea gli detta non un lecito, ma un' obbligazione di fare una cosa, o di non farne un' altra, egli è in dovere di fare quella tal cosa e di non fare quell' altra, dovere, che emana non dall' essenza dell' oggetto, ma dallo stato, in cui egli si trova, perocchè altrimenti non potendo egli deporre quell' errore perchè invincibile, e perchè lo crede una verità, opererebbe contro coscienza, e peccherebbe.

Può nascere da questa coscienza erronea uno stato di perplessità fra' due doveri di fare, e di non fare nel tempo medesimo la medesima cosa, come succederebbe a chi si trovasse nella persuasione di non dover mentire,

perchè male in se stesso, e di dover mentire per salvare un innocente. Non potendo egli per ipotesi deporre l'errore perchè invincibile, dovrà per evitare la colpa scegliere fra due mali il mal minore per evitare il maggiore secondo il celebre detto. — *Inter duo mala minus est eligendum.* — Perciò nell'esempio citato egli dovrebbe mentire per salvare l' innocente.

In quanto poi alla coscienza erronea colpevolmente essa non iscusa da colpa nel trasgredire un dovere, perchè la trasgressione è volontaria in causa, come già si disse dell' ignoranza vincibile, dalla quale emana la coscienza erronea. Sarà dunque sempre peccato, quando per coscienza vincibilmente erronea non si adempia un dovere, o si commetta una cosa illecita credendola lecita, e anche credendola cosa buona, e santa, e a Dio gradita, come predicava il Signore a suoi discepoli che chi li farà morire, crederà di fare una cosa a Dio gradita, e come faceva l' Apostolo prima di sua conversione, che col perseguitare la Chiesa credeva di farlo per giusto zelo della religione giudaica, di che ebbe poi a pentirsi tanto, e chiamarsi indegno del nome di apostolo, perchè aveva perseguitato la Chiesa di Dio.

Questa coscienza vincibilmente erronea può creare tali combinazioni, che uno pecchi e facendo, e non facendo la tal cosa. Chi si credesse obbligato a rubare per fare elemosina, peccherebbe rubando, perchè il furto è contro la giustizia, peccherebbe non rubando, perchè si crede obbligato a rubare per fare l'elemosina. L'errore essendo vincibile, deve deporlo, e se non può deporlo da se, col farsi istruire da altri, e troverà che non può rubare per fare elemosina se non nel caso di estrema necessità, e del non aver egli del proprio, onde rimediare a tale

necessità. Che se il bisogno fosse urgente, e non lasciasse tempo a prender lume d'altronde, egli ritratti col pentimento la passata negligenza, che in tal maniera diventa per quel frangente involontaria, e s'appigli fra due mali al minore.

La coscienza si divide in 2.° luogo in coscienza certa ed in coscienza incerta. Coscienza certa è quella, che senza timor di errare dice la tal azione da farsi esser lecita, o illecita. Coscienza incerta è quella che ammette qualche timore sulla illecitezza dell'azione. Il timore sull'illecitezza dell'azione ammette diversi gradi. Può esser tale, che inclini l'intelletto a creder l'azione piuttosto lecita, che illecita, ovvero piuttosto illecita, che lecita, ovvero tanto lecita, quanto illecita.

Ad evitare il peccato è necessario, che l'operante abbia o certezza assoluta della lecitezza dell'azione, ovvero una certezza tale, che escluda ogni timore prudente di sua illicitezza. Perocchè senza questa certezza non può formare un giudizio prudente sulla licitezza di sua azione, senza del quale egli opererebbe contro il dettame di sua coscienza, e peccherebbe secondo la già citata sentenza dell'Apostolo. — *Quod non est ex fide, peccatum est.* —

Dissi una certezza, che escluda ogni timor *prudente* della illicitezza dell'azione, perchè può stare con una coscienza retta un timore ingenerato non dalla ragione, ma dalla imaginazione, ovvero se da qualche ragione, è talmente leggiero, ed imprudente, che si può, e si deve, sprezzare e deporre, come si ha nel cap. 44 de Sent. Excomunic. — *Conscientia levis, et temerariae credulitatis explosa.* — Nelle cose morali è quasi sempre impossibile avere una certezza onninamente perfetta, e se non bastasse una certezza morale la coscienza sarebbe in continue

angustie, e nulla mai si potrebbe operare. Onde Alessandro VIII ebbe a condannare quella proposizione, che diceva non esser lecito il seguire un' opinione neppure fra le probabili la probabilissima. — *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.* —

Il dire, che per evitare la colpa deve sempre la coscienza essere accompagnata dalla certezza or ora spiegata, è dottrina abbracciata da tutti i Teologi, da quelli eziandio, che sostengono potersi seguire un'opinione probabile, più probabile, meno probabile, improbabile, dubbia ecc., perchè anche questi vogliono poi, che per mezzo di principj riflessi si debba acconciare la coscienza, e portarla alla necessaria certezza morale, onde è ben diversa cosa il dir opinione e dir coscienza. L' opinione risguarda il lecito, e l'illecito oggettivo dell' azione considerata nella sua specie, mentre la coscienza risguarda il lecito, e l' illecito tal quale apparisce alla mente nell'atto stesso dell'operazione.

Sopra le molte, e spinose questioni, che fanno i Teologi in questa materia d' opinioni probabili, improbabili, dubbie si crede per ora di soprassedere, aspettando, che il Concilio ecumenico Vaticano ora sospeso, ma che sarà la Dio mercè riconvocato, vi sparga sopra maggior luce, e fors' anche le decida una volta per sempre.

ART. VII.

IL PRIMO ETICO, OSSIA LA PRIMA FORMOLA GENERALE D'OGNI DOVERE.

Dopo d' aver vedute le cose tutte, che si richieggono, perchè un' azione sia moralmente buona, si presenta da se la questione, qual sia la formola, ch' esprima il pre-

cetto più generale dell' Etica, ovvero ciò, ch' è lo stesso, qual sia la formola, che esprime in genere ogni dovere.

Si è veduto, che nessuna azione considerata in individuo può essere indifferente, ma tutte devono essere buone, o cattive. Ne viene quindi spontaneo, è naturale il primo etico, il precetto più universale dell' Etica, al quale si riducono come a principio logico i doveri tutti — fare il bene e fuggire il male. — La formola ci vien data fino ab antico dal reale Salmista — *Declina a malo, et fac bonum.* — E siccome anche il non voler fare un male, è volere un bene, la formola si compendia in due sole parole — fa il bene — La volontà secondo il suo essere fisico non può volere, che il ben fisico, nel suo essere morale non deve volere, che il ben morale, fare cioè azioni buone; onde la formola — fa il bene — è il vero Etico primo, ed universalissimo. Dopo del quale vengono poi i secondi, e terzi e quarti — ama Dio — ama il tuo simile — fa agli altri, quello, che vorresti fatto a te — con tutti gli altri principj della Sinderesi.

La scuola Rosminiana vuole, che il primo Etico si contenga in questa formola. — Riconosci l'essere. — È questa una formola bella, e buona, ma non può esser la prima, perchè 1.° l' oggetto della volontà è il bene non l' essere, ovvero l' essere ma in quanto è un bene; il concetto del bene deve dunque esprimersi nella formola dell' Etico primo, ed universale, 2.° perchè il *riconoscere* è un atto dell' intelletto, mentre il primo etico deve risguardare la volontà. Sia pure anche il riconoscere un atto della volontà ma è un atto imperato: ora prima degli atti imperati vi sono gli atti eliciti. 3.° Il riconoscere non contiene tutti i doveri, perchè oltre il riconoscer l' essere è necessario anche il fare secondo le esigenze dell' essere. Onde conver-

rebbe completare la formola, e dire — riconosci l'essere, e fa secondo le esigenze dell'essere — Ora in questa formola è superflua la prima parte, perchè il fare secondo le esigenze dell'essere presuppone la ricognizione dell'essere, onde basterebbe il dire — fa secondo le esigenze dell'essere. — 4.° E perchè si deve fare secondo l'esigenza dell'essere? perchè il fare secondo l'esigenza dell'essere è un bene. Se non fosse un bene, non si dovrebbe fare secondo l'esigenza dell'essere. Il dovere di fare il bene è dunque anteriore al dovere di riconoscer l'essere, perchè ne è la radice ed il principio. Nè si ritorca l'argomento col dire, che anzi il riconoscere l'essere e farne le esigenze sia le radice di dover far il bene. Perocchè sarà giusta l'illazione in quest'entimema — fa il bene, e perciò fa anche di riconoscer l'essere: ma non sarà giusta quest'altra illazione — riconosci l'essere, e perciò anche fa il bene.

Sull'indicata formola — fa il bene — si devono fare le seguenti osservazioni 1.° per *fare* s'intendono non solo gli atti imperati della volontà, come il parlare il camminare ma anche gli atti eliciti di volere, amare, odiare ec. perchè il volere è un fare un atto, ch'è l'atto il più generico della volontà, amare è il fare un atto d'amore ecc. 2.° l'imperativo *fa* esprime non solo il dovere di eseguire un comando, ma anche la convenienza di prestarsi ad un consiglio, ad un'esortazione ecc. 3.° Nella formola — fa il bene — si contiene un ben morale, ed un ben fisico. Il ben morale sta nel primo termine *fa*, il ben fisico sta nell'altro termine il *bene*. Perocchè il *fare* è un ben morale, o sia un'azion buona, appunto perchè si fa, cosi produce un ben fisico, che voluto dall'operante con volontà libera, e retta coscienza gli viene imputato come a causa del medesimo e lo rende moralmente buono, per-

chè fare il bene è bene. Perchè il fare elemosina è un' opera buona? perchè col fare elemosina si produce un ben reale, e fisico in chi la riceve, nn rimedio cioè alla sua indigenza. Perchè il lodar Dio è un' opera buona? perchè si da gloria a Dio, la quale non è un bene intrinseco a Dio, ma è però un bene sebbene solamente estrinseco.

Discorrasi in simil maniera anche del male. Volendo liberamente un male fisico, ed assoluto questo s' imputa alla volontà come causa del medesimo, che perciò diventa mala moralmente, e malvagia, perchè volere il male è male. E perchè il furto è un' azione cattiva? perchè produce un male fisico e reale, ch' è la privazione di un bene, d' una moneta, d' un oriuolo, di un libro in chi soffre il furto. Il furto è un mal fisico, ed assoluto per chi lo soffre, ed è un mal morale, e relativo alla legge, che lo proibisce, in chi lo commotte.

Tutto questo si deve ritenere nel bene, e nel male, nel bene, quando il ben fisico non venga ad elidersi da un mal maggiore, e nel male quando il male fisico non venga ad elidersi da un ben maggiore. Il fare l' elemosina è un' azion buona, perchè produce un bene reale in chi riceve l' elemosina ch' è un sollievo nelle sue indigenze. Ma se si prevede, che l'indigente si servirà della elemosina per una malvagia impresa, l' elemosina non è più in tal caso una buona azione. Similmente anche nel male. Togliere di privata autorità la vita ad un altro è un gran delitto, perchè lo priva di un gran bene, ch' è la vita. Ma non è un male il togliere, che fa il giudice la vita ad un malfattore, perchè il male, che ne viene al malfattore, scomparisce a fronte di un gran bene, quale è la conservazione della giustizia e la sicurezza della società.

Il male poi, che si cagiona anche volontariamente agli esseri irrazionali non crea un mal morale nell'azione, perchè essi furono dati da Dio a benefizio dell'uomo, e l'uso, ch'egli ne fa, è un bene, che prevale anche alla lor distruzione. Sarà sol colpa, quando si trattino con crudeltà e si prenda diletto a tormentarli, secondo il detto della Sapienza. — *Novit justus jumentorum suorum animas, viscera autem impiorum crudelia.* —

ART. VIII.

IL PRIMO DOVERE.

La formola che comprende in genere ogni dover morale, di cui nell'art. precedente non ne assegna alcuno in particolare. Ora è officio dell'Etica il mostrarli ad uno ad uno partitamente: a fare il che con ordine è necessario indagare, qual sia il primo, che d'altronde dovrà essere anche il principio, dal quale emanano come da prima origine gli altri tutti secondo la massima ricevuta presso l'Angelico che il primo in qualunque genere di cose è causa di tutto ciò, che vien dopo. — *Illud, quod est primum in quolibet genere, est causa omnium, quae sunt post.* — 3. 9. 56. 1. e altrove.

Qual è dunque il primo dovere, principio, e fonte di ogni altro dovere? Fa d'uopo investigarlo nella stessa natura dell'uomo e nel primo atto di sua volontà.

Siccome il primo inteso nell'ordine delle cognizioni dirette è l'Essere assoluto, come si è veduto nell'Ontologia, e nella Psicologia, che in quanto si riferisce all'intelletto chiamasi il sommo Vero, così il primo *volito* è lo stesso Essere assoluto, che riferito alla volontà chiamasi il sommo Bene. Tanto il conoscere il sommo Vero, quanto

il volere il sommo Bene sono atti necessarj. Conoscere il sommo Vero, cioè averne l'idea e non l'intuizione è atto necessario, perchè, come ivi si disse, è essenziale all'intelletto. La volontà, ch'è pedissequa dell'intelletto, non può non compiacersi in un oggetto, che dall'intelletto vien fatto conoscere come sommo Bene senza traccia alcuna di male. La compiacenza nel bene chiamasi amore. Sotto questo primo aspetto adunque l'amor del sommo Bene non può esser il primo dover morale, perchè al ben morale richiedesi essenzialmente la libertà. Tanto il conoscere il sommo Vero, quanto l'amare il sommo Bene è necessità di natura, una disposizione della divina sapienza, che nel creare l'uomo qual essere razionale non poteva non dargli la cognizione del sommo Vero, e l'amor del sommo Bene.

Ciò non ostante se questo amor naturale, e necessario del sommo Bene non può essere il primo atto morale, e primo etico, è però volontà, e legge del Creatore, che l'uomo col suo libero arbitrio approvi, ed assecondi le disposizioni di sua sapienza, e con atto riflesso ami liberamente ciò, che con atto diretto ama necessariamente. L'opporvisi sarebbe uno sforzo inutile, e nel tempo stesso immorale, e criminoso. L'amore adunque riflesso, e libero del sommo Bene si deve stabilire pel primo etico, pel primo dover morale. Ed è questo l'amore, col quale si ama il sommo Bene per se medesimo.

Nel sistema Rosminiano, ove si stabilisce, che il primo inteso non è l'Essere assoluto, ma l'essere indeterminato, ne viene la conseguenza, che oltre al doversi considerare l'uomo, come si disse altrove, fatto non ad imagine, e somiglianza di Dio, ma ad imagine, e somiglianza dell'essere indeterminato, ne viene che anche il primo

etico, e il prime dover morale sarebbbe di amare l'essere indeterminato, perchè la volontà ama per primo ciò, che per primo le viene mostrato dall'intelletto. Amare, e amar per primo l'essere indeterminato, un essere, che non esiste, nè può esistere, perchè niente d'indeterminato può esistere, qual maggiore assurdo?

Una simile assurdità non isfuggono i sensisti, i semisensisti, gli astrattisti e quanti non ammettono impressa in noi l'idea dell'Essere assoluto, perchè ponendo pel primo cognito un sensato, un uomo, un cavallo, un bue, una pietra, il sensato cioè l'uomo il cavallo, il bue, la pietra sarebbero l'oggetto naturale delle prime nostre tendenze.

Da questo primo dovere di amare il sommo Bene per sè stesso ne viene immediatamente il dovere di un secondo amore del sommo Bene stesso.

L'amore è per sè stesso unitivo, tendente ad unire l'amante coll'oggetto amato. L'amore adunque, per cui ama l'uomo e per natura, e per dovere il sommo Bene per sè medesimo, tende a congiungerlo al Bene stesso. L'unione dell'amante coll'oggetto amato suol essere un bene reciproco, come l'amicizia è un bene per l'uno, e l'altro amico. Ma l'unione, a cui tende l'amor del sommo Bene non può essere un bene intrinseco pel Bene stesso, perchè il sommo Bene perfetto per sè medesimo non può ricevere perfezione alcuna, ma è un bene pell'uomo l'ultima e finale sua perfezione, la sua vera felicità, perchè ricongiunto al sommo Bene vi trova appagata ogni sua brama. L'amare il sommo Bene come ben nostro, e nostra felicità costituisce siccome nel tempo dell'effettuata unione, così nel tempo in cui aspira a tale unione, un secondo amore del sommo Bene, col quale si ama come

nostro sommo Bene, nostra felicità, e nostro ultimo fine, amore anche questo non solo ragionevole, e buono, e santo, ma che anche dipende, e scaturisce essenzialmente dal primo, e principalissimo, e nobilissimo amore, col quale si ama il sommo Bene per se stesso, perchè come si ripete l'amore tende essenzialmente ad unire l'amante coll'oggetto amato.

In uno spirito scevro di materia, quali sono gli angeli, gli accennati due doveri sorgono nel primo momento di loro esistenza. Nell'uomo, composto d'anima e corpo, e in cui le facoltà intellettuali si svolgono gradatamente, esordiscono quando egli abbia acquistato un sufficiente uso di ragione.

Come poi da questi due primi doveri ne vengano infiniti altri, si dirà nel capo seguente, dove si parla dei doveri verso Dio perchè alla perfine il sommo Bene è Dio, e dall'amor che devesi a Dio come sommo Bene, e fonte d'ogni bene ne sgorgano infiniti altri doveri verso Iddio stesso, verso di noi, e verso i nostri simili.

CAPO II.

DOVERI VERSO DIO.

Iddio è il sommo Bene. Se dunque amare il sommo Bene è il primo di tutti i doveri, come si diceva nel-l'Art. precedente, è cosa ben chiara, ed evidente, che il primo di tutti i nostri doveri è di amare Iddio. Ma perchè l'idea di Dio qual Essere assoluto sebbene impressa in noi nell'atto primo del nostro esistere resta oscura, confusa, e quasi inosservata tutto il tempo dell'infanzia,

perchè l'uso della ragione si acquista a poco a poco, quindi solo da quel momento, in cui la ragione siasi svolta sufficientemente, il che accade ordinariamente verso il settenio, allora solamente esordisce il dovere d'amare Iddio.

In due maniere si disse, che devesi amare il sommo Bene, come Bene per se stesso, e come Ben nostro, nostro ultimo fine, e nostra felicità. Iddio dunque perchè sommo Bene deve amarsi prima per se stesso, e poscia come nostro sommo Bene, e finale nostra perfezione, e felicità. Il che dovrebbe farsi anche nello stato ipotetico, che Dio non avesse sollevato l'uomo allo stato soprannaturale della grazia, e della gloria, perchè anche in questo stato, che chiamasi di natura pura, Iddio avrebbe dovuto amarsi per se stesso come autore della natura, e come ultimo fine dell'uomo non da possedersi per visione intuitiva, ma per cognizione così perfetta da contentarne le brame, come già si disse altrove. Ma nello stato attuale dell'innalzamento dell'uomo ad uno stato soprannaturale deve Iddio amarsi per se stesso anche come autore della grazia, ed amarlo come nostro ultimo fine da possedersi per mezzo della visione intuitiva. Amare Iddio per se stesso chiamasi amore di carità, amarlo come nostro ultimo fine, e nostra felicità chiamasi amore di speranza, e ad adempire questi due doveri non bastano le forze naturali del libero, arbitrio ma è necessario l'ajuto della grazia, perchè ad un fine soprannaturale sono necessarj mezzi soprannaturali.

All'amor di Dio opponsi l'odio di Dio. L'odio d'inimicizia, col quale si odia una persona per se stessa, e si vuole ad essa del male inquanto è male suo, si oppone all'amore di Dio, col quale si deve amare per se stesso

con amore di carità, ed è il massimo fra tutti i peccati. L' odio di abbominazione, col quale si odia una cosa, perchè cattiva in se stessa, o perchè credesi cattiva per noi, si oppone all' amore di Dio, col quale egli deve amarsi come nostro Bene coll' amore che chiamasi di speranza. Ogni grave peccato poi si oppone e all' amore di carità, perchè amare Iddio, e amare il peccato sono cose opposte, e all' amore di speranza, perchè il peccato impedisce il conseguimento dell' ultimo fine.

L' amore, che devesi a Dio, vuole in primo luogo, che si procuri d'aver di Dio la più ampia cognizione, che sia possibile, perchè è indole dell' amore di voler conoscere appieno l' oggetto, che si ama, ravvisarne tutte le qualità, perfezioni, e meriti, onde invaghirsene sempre più ed amarlo viemaggiormente. Or poi, che Iddio si è degnato di rivelar cose, a cui non giungeva l' umana ragione, è debito di conoscere anche queste, e prestarvi intera fede, virtù ch' è la terza fra le tre virtù teologiche, terza nell' ordine di perfezione, perchè tiene il primo luogo la carità, il secondo la speranza, il terzo la fede, ma è la prima nell' ordine di generazione, perchè prima si crede, indi si spera, finalmente si ama.

Se prima si crede, e poi si spera, e si ama, e perchè si è posto poco fa, che il primo dovere è quello di amare Iddio? Amare Iddio è il primo dovere nell' ordine di natura. Così il selvaggio, a cui non è ancor giunta la predicazione del Vangelo, non ha l'obbligo di credere, a Dio, ma di amarlo. Il credere è il primo dovere nell' ordine soprannaturale, e dopo viene il dovere nello stesso ordine soprannaturale di sperare, e di amare. Ma siccome la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, anche il fedele prima che gli sia insegnato quello,

che deve credere, sperare, ed amare nell'ordine della grazia, e della gloria, aveva già il dovere, e obbligo di amare Iddio come sommo Bene per se stesso, e come sommo suo Bene, e ultimo fine nell'ordine di natura.

Si potrebbe qui occupare un po' di tempo a ribattere le opposizioni degli Increduli contro la rivelazione, a cui è appoggiata la nostra fede, che alcuni la pretendono impossibile, altri inutile, altri contraria alla ragione, ec. Per amore di brevità daremo solo i pochi cenni seguenti.

Se l'uomo può scoprire le sue idee, e manifestare i suoi voleri ad un'altro uomo, nol potrà fare Iddio? nol potrà fare Iddio, che come onnipotente può agire e sui sentimenti del corpo, e sulle potenze dell'anima? nol potrà fare Iddio, ch'è quegli appunto, che illumina ogni uomo, che viene in questo mondo?

E perchè sarà inutile la rivelazione? e non sappiamo, noi che sono infinitamente più le verità, che noi non conosciamo di quelle, che conosciamo colla nostra ragione? se dunque Iddio ci manifesta verità, che noi non potevamo per noi stessi conoscere, non sarà un bel vantaggio? Se poi Egli ci fa conoscere verità, ch'è necessario sapere per giungere a quell'altissimo fine, al quale ci ha destinati, non sarà questo d'un immenso vantaggio da non poter mai essernegli grati quanto basta? Ora la cosa è veramente così, che ci ha rivelato e il fine altissimo, a cui ci ha sollevati, e i mezzi per raggiungerlo. Le stesse cose, che noi conosciamo colla ragion naturale, le conosciamo ben tardi, con molta fatica, con molte incertezze, e colla mescolanza di molti errori, come danno a divedere gli stessi sommi filosofi del Gentilesimo. Che se tanti grossolani errori sono stati sbanditi, sono stati sbanditi dopo che la rivelazione ha sparso la sua luce benefica anche

sopra quelle verità, che sebbene fossero conoscibili colla semplice ragione, pure prima della rivelazione evangelica non furono di fatto conosciute. Altra cosa è poter conoscere una verità, ed altra cosa il conoscerla.

Che se nella rivelazione si contengono cose incomprensibili all' umana ragione, non deve far meraviglia. Iddio è un Essere infinito, e tutto è infinito in Dio. Il finito, quali sono tutte le menti create, non può comprendere l' infinito. Vi sono adunque in Dio necessariamente dei misterj, ma misterj, e non assurdi, cioè verità incomprensibili ma non contrarie all'umana ragione. Che se questi misterj Iddio ce li ha rivelati, è stato un beneficio, che merita la più grata riconoscenza.

Che poi la rivelazione sia stata veramente fatta, è un fatto autenticato da tante prove di profezie, e miracoli senza numero, che si deve esclamare col Profeta, e ripetere a Dio. — *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*, e che solo un cuor corrotto può resistere a tanta luce.

Presso chi trovasi il deposito della rivelazione, e della fede? presso la Chiesa Cattolica, Apostolica, Romana, che trasmesso ad essa dagli Apostoli, e pervenutole intatto fino al presente, lo conserva gelosamente, come lo conserverà tale fino alla fine de' secoli; mentre le sette tutte che se ne sono distaccate, hanno abbandonato la fede tradizionale de' loro Padri, e restringendo tutto ne' libri santi interpretati secondo lo spirito privato di ciascheduno, ciascuno crede a capriccio, e quel tanto solo, che gli talenta di credere; argomento anche questo chiarissimo di aver esse tralignato.

Le virtù teologiche, di cui si è fin qui parlato, sono il più bell' omagio, che si possa dare alla divinità; la fede onora Iddio coll' intelletto, la speranza coll' amarlo come

ultimo nostro fine, la carità coll' amarlo per se stesso. Non solo le facoltà dell' animo debbono onorare Iddio, ma tutto l' essere nostro lo deve onorare, tutto l' essere, che è nell' animo nostro, e tutto l'essere, ch' è ne' nostri sentimenti, perchè tutto abbiamo ricevuto da Dio, e tutto deve riconoscere il suo autore, venerarlo, e adorarlo.

L' adorazione è un atto di sommessione di uno verso d' un altro per riconoscerne la superiorità. Deve dunque l' uomo tutto intero adorare Iddio, e a lui sottomettersi, e inchinarsi coll' animo, e col corpo, prima coll' anima, perché l' anima è la parte principale, che regge, e comanda al corpo, e poi coll' anima, e col corpo tutt' insieme. In che maniera prima coll' anima? hanno anche gli spiriti la sua maniera di umiliarsi, ed inchinarsi. E non leggiamo noi ne' libri santi, che gl' Angeli puri spiriti adorano Iddio? — *Et adorent eum omnes Angeli Dei* — ad Heb. 1. 6. e che si prostrano dinanzi a Dio per adorarlo? — *ceciderunt in conspectu throni in facies suas, et adoraverut Deum* — Cap. 7. 11. Il che non potevan fare col solo intelletto, e volontà, ma con tutto il loro essere, perchè anche secondo l' angelico neppur negl' Angeli il loro intelletto e volontà non sono tutta la loro essenza. Che se noi non possiamo concepire il modo, col quale gli Angeli con tutto il loro essere si abbassano, e s' inchinino ad adorare Iddio, questo non toglie che la cosa non sia. In simil maniera l' anima nostra prima di umiliare il corpo, e porlo in adorazione, deve essa stessa umiliarsi dinanzi a Dio, e adorarlo, perchè altrimenti l'adorazione esteriore sarebbe simulazione, ed ipocrisia. — *In spiritu, et veritate oportet adorare.* — L' adorazione chiamasi anche culto, culto interno quello, che rimane dentro di noi, culto esterno, che trapassa al di fuori.

Falsi filosofi si scatenano contro il culto esterno, accusandolo come inutile a Dio, all' uomo , alla società, come susperstizioso ecc. Ma come può essere inutile ciò, ch' è all' uomo naturale? L' unità sostanziale fra l' anima, e il corpo fa sì, che una sostanza agisca sull' altra, e siccome le impressioni sul fisico producono analoghi sentimenti sull' anima, così i sentimenti ed affezioni dell' animo producono analoghi muovimenti nel fisico. È vero, che si può celare alle volte qualche interna affezione, ma è necessario uno sforzo; anzi nessuno sforzo è capace d' impedire i primi moti imperfetti, che eccita nel fisico quell' affezione, la quale poi cessato lo sforzo, prorompe al di fuori con tutta la forza. È dunque il culto esteriore una manifestazione naturale del culto interno, e non può essere inutile, nè a Dio, nè all' uomo, nè alla società. Non è inutile a Dio. È vero, che è inutile a Dio, se s' intende, che non può procacciare a Dio alcun bene intrinseco nel qual senso è inutile a Dio anche il culto interno, ma nè l' uno, nè l'altro è inutile a procacciare a Dio la sua gloria, cioè la manifestazione di sue perfezioni, al quale scopo collimano il culto interno, ed esterno, e l' osservanza di ogni suo comandamento.

Il culto esterno non è inutile all' uomo, gli è anzi utilissimo, perchè oltre a soddisfare con questo ad un dovere che ha verso Iddio, e ad agire secondo sua natural condizione, il culto esterno gli serve ad aumentargli nell' animo, e conservargli il culto interno, ed i sentimenti di pietà, e riverenza, che senza il culto esterno verrebbero presto ad affievolirsi, e svanire, perchè è da sensibili, che l' uomo ascende ai soprassensibili. La pompa stessa del culto esteriore, che colpisce maggiormente il senso, come la vista di un tempio magnifico, di una straor-

dinaria solennità religiosa, la vista di un Pontefice sommo, che in un giorno di grande solennità dalla gran loggià del maggior tempio dell' universo, in assisa pontificale, e con in capo la sacra tiara, alza maestoso la destra, e con voce sonora benedice in nome dell'Augustissima Triade un popolo immenso dinanzi a lui prostrato a terra, risveglia sentimenti religiosi non mai per lo innanzi sperimentati. Dacchè si è introdotto tanto lusso nelle Corti de'Sovrani ne'palagi de'Grandi, e anche presso del volgo: quale avvilimento sarebbe pel culto divino il bandirne ogni pompa, e splendore!

Il culto esteriore è utile anche alla società, perchè mantiene viva ne' popoli la Religione, che gli istruisce nelle verità più importanti dell' unità di Dio, della Trinità delle divine Persone, della creazione, della Redenzione, che ricorda loro i proprj doveri, che li conduce nelle chiese a piè degli altari come altrettanti fratelli alla medesima mensa, inspirando ad essi sentimenti di pace, e concordia. Altro mezzo non v' ha più efficace per rendere i popoli ubbidienti alle leggi e morigerati.

Accusano i Novatori di superstizione il culto, che si usa nella Chiesa Cattolica. A respingere questa calunnia, non fa bisogno al nostro proposito d' entrare in lunghe discussioni. Il culto supremo, che chiamasi di latria, si dà come si deve dare a Dio solo, quale supremo signore di tutte le cose. Il dare questo culto ad altri, sarebbe idolatria, il negarlo a Dio empietà. Vi ha un altro culto inferiore, che chiamasi dulia, e si da ai santi come servi, ed amici di Dio, il quale non è idolatria, nè superstizione, perchè non si onorano come Dei. È anzi un culto, che ridonda in onore di Dio, che viene con esso ad onorarsi ne' suoi Santi. Accade lo stesso nel culto civile, e politico. Altro è l' onore, e riverenza che si usa verso il

Sovrano, ed altro quello, che si usa verso i suoi ministri, e cortigiani, il quale ridonda ad onore del Sovrano stesso.

Si usa un culto anche alle imagini di Dio, e dei Santi, culto, che chiamasi relativo, perchè nell'onorare, e venerare le imagini s'intende di onorare i loro prototipi: il che non ha niente di superstizioso, appunto come si usa nel culto anche civile, e politico, col quale si onorano le statue ed i ritratti de' Sovrani, o d'altri personaggi illustri non per se stessi, ma perchè rappresentano il sovrano, e l'uomo illustre, onde l'onore prestato all'imagine ridonda in onor del Sovrano, come vi ridonderebbe l'insulto, se fosse la sua immagine insultata.

Un simil culto, ed onore devesi anche alle reliquie dei Santi, e a tutto ciò che ad essi appartenne, perchè anche quest'onore va a terminare ne' Santi stessi. E non si usa forza un onor civile anche alle salme de' Grandi? non furono riportate, pochi anni sono, e ricevute con pompa in Francia le ceneri di un Sovrano, sebbene sia stato il flagello dell'Europa? non ci è cara una lettera autografa, un libro, una tabacchiera, una minima cosa che fu di un'amico, che più non è?

Superstizioso è solo quel culto, col quale si onorasse un falso nume o si pretendesse d'onorare il vero Dio con un culto mal ordinato, e vizioso, sopra di che veggansi i Teologi.

Nel culto vi sono riti, che si confanno e al culto supremo di latrìa dovuto a Dio solo, e ad un culto inferiore sia religioso, sia civile, quali sarebbero il turificare, il genuflettere, scoprire o inchinare il capo e simili. Il Sacrificio strettamente detto è un rito tutto proprio, ed esclusivo del culto supremo di latrìa, perchè il sacrificio strettamente detto è un'offerta di cosa sensibile, che si

distrugge in segno e protesta del supremo dominio di Dio sopra tutto il creato. Iddio solo ha un tale dominio. A Dio solo adunque si può, e si deve offerire il sacrificio. Si disse, che si distrugge, perchè se non si distruggesse, ma ritornasse ancora in dominio dell'offerente, non sarebbe più un'offerta.

Offrire a Dio sacrificio è di legge naturale, perchè essendo l'uomo del tutto soggetto al dominio di Dio, e dovendo con segno anche esteriore riconoscere questo supremo dominio, ragion vuole, ch'egli si serva di qualche cosa sensibile per offerirla a Dio in ricognizione del suo dominio, appunto come fanno, dice l'Angelico, gli uomini co'suoi padroni, che loro offrono qualche cosa in ricognizione del loro dominio — *in similitudinem corum, qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii* — 2. 2. q. 85. ar. 1.

Si disse, che l'offrire sacrificio a Dio è un dovere per legge di natura. Ma s'intende questo in generale, perchè il determinare, qual sia la cosa, che debba offerirsi, quale il rito, quale il tempo, quale il luogo, e quale l'offerente a nome della comunità, s'appartiene a leggi positive, divine, ed umane.

Tutte le nazioni anche più selvaggie hanno sempre avuto, ed hanno i lori sacrificj solenni. Son noti i varj sacrificj prescritti da Dio al popolo ebreo, ed è noto, che nella religione cristiana vi ha il solo sacrificio Eucaristico, che trae la sua forza dal Sacrificio della Croce, di cui egli è, il commemorativo e rappresentativo.

Ha ragion di sacrificio in senso men rigoroso l'offerta di noi stessi, e di tutte le nostre azioni alla sua maggior gloria, che ci comanda l'amore di carità, col quale dobbiamo amare Iddio per se stesso, del quale si è già par-

lato. Hanno ragione di sacrificio la lode, di cui si trova scritto — *Sacrificium laudis honorificabit me* — l'orazione, colla quale si viene a riconoscere Iddio come autor d'ogni bene, il rendimento di grazie, e in fine gli atti delle virtù tutte, quando con questi si abbia in mira d'onorare Iddio.

CAPO III.

DOVERI DELL' UOMO VERSO SE STESSO.

Come può essere, che l' uomo abbia dei doveri verso se stesso, se il dovere è una relazione, la quale richiede necessariamente due correlativi, in uno de' quali esista il dovere, nell' altro il diritto? Ebbene: nell' uomo si trovano appunto due soggetti logicamente distinti, l' uom fisico, e l' uom morale, ovvero in altri termini l' uomo in quanto può essere perfezionato, e l' uomo in quanto può se stesso perfezionare. In quanto può essere perfezionato ne ha il diritto che gli viene dal Creatore accordato, in quanto può perfezionare se stesso, ne ha anche il dovere, che gli viene dallo stesso Creatore imposto.

Ha l' uomo il dovere di perfezionare se stesso? chi ne può dubitare? Iddio nel creare l' uomo gli impresse nell' animo, come non poteva fare diversamente volendo creare un essere razionale, gli impresse nell' animo insieme colla cognizione del sommo Vero, la tendenza al sommo Bene, ch' è il suo ultimo fine, da conseguirsi come premio della virtù. Tanto fu detto più volte, e dimostrato. Di qui siccome nascono tutti i doveri, che ha l' uomo verso Dio, e come si dirà più innanzi anche verso i suoi simili, così ne nascono anche i doveri, che

ha verso se stesso, e che sono in genere tendere per libera elezione al sommo Bene, come già vi tende per assoluta necessità, e praticare que' mezzi, che vi conducono, che sono appunto gli atti virtuosi. Il giungere all'ultimo fine sarà la piena, e compiuta perfezione dell'uomo, il tendere all'ultimo fine praticando i mezzi che vi conducono, è la perfezione dell'uomo in tutto il tempo, che ne precede il conseguimento. Questo è il vero amor di se stesso, ogni altro amore di se stesso è un amor falso e spurio, perche trasanda il vero, e compiuto suo bene.

I mezzi per arrivare all'ultimo fine sono, come si disse, gli atti virtuosi, vale a dire, l'esercizio ben ordinato di tutte le facoltà dell'animo intellettive, e sensitive in quanto che la volontà, ch'è la sede della moralità, nata fatta per imperare a se stessa, per imperare all'intelletto, e per imperare alle facoltà sensitive sieno conoscitive, sieno appetitive, può, e deve dirigerne gli atti, e tutti ordinargli all'ultimo fine, nel che consiste la moral perfezione dell'uomo.

Ad ottener tutto questo è necesssario in 1.° luogo perfezionare l'intelletto, e la ragione per ben conoscere il fine, e i mezzi, è necessario in 2.° luogo perfezionare la volontà, perchè non abbia a deviare, nè dal fine, nè dai mezzi, ed è necessario in 3.° luogo perfezionare le facoltà sensitive col tenerle subordinate alla ragione.

ART. I.

PERFEZIONAMENTO DELL' INTELLETTO E DELLA RAGIONE.

L'intelletto si perfeziona coll'arricchirlo di buoni principj, e si perfeziona la ragione coll'addestrarla ad inferire da buoni principj legitime conseguenze.

Ogni buon principio, ed ogni vero è una perfezione dell'intelletto, perchè il vero è il proprio oggetto dell'intelletto, a cui tende per sua natura. Onde le scienze tutte e metafisiche, e fisiche, e matematiche, e storiche ne sono una perfezione nell'ordine fisico, ma non nell'ordine morale, finchè anch'esse non si facciano cooperare come mezzi al conseguimento dell'ultimo fine. In senso diverso non sono per l'individuo, che inutili curiosità. Per la società è necessario, che vi sieno scienziati in ogni specie di scibile, che vi sieno Astronomi, Giureconsulti, Agronomi, Chimici, Generali d'armata, Storici ecc., ma per l'individuo l'attendere alle altre scienze gli sarà allora solamente proficuo in ordine all'ultimo suo fine, quando qualche dovere lo voglia, fosse anche solo la necessità di fuggire l'ozio, o di trovarvi un sollievo in mezzo alle sue occupazioni.

La scienza morale pertanto è la più necessaria per tutti, quella parte di morale si vuol intendere, che può spettare a ciascuno in particolare. Onde è necessario a ciascuno arricchirsi l'intelletto di buoni principj morali, e addestrarsi ad inferirne legitime conseguenze. I primi principj siccome speculativi, così anche pratici sono insiti in noi da natura con bastevole chiarezza, onde non si possono ignorare senza colpevole negligenza, quali sono — si deve fare il bene — si deve fuggire il male — si deve amare Iddio — non si deve fare agli altri quello, che non vorremmo fatto a noi — ed altri. Anche le prime, ed immediate conseguenze di tali principj sono così ovvie, e facili, che a qualunque abbia solo un barlume di ragione, si appalesano immantinenti, nell'atto almeno di operare per un avviso, che ne dà la sinderesi, e la coscienza, onde neppur esse si possono ignorare senza colpa,

qnali sono — non rubare — non fornicare — non mentire ecc. — Basta dunque alcun poco di attenziono per esimersi da tali imputabilità.

Alcune conseguenze più o meno rimote de' primi principj si possono ignorare senza colpa a norma, e in proporzione della minore, o maggiore perspicacia individuale, onde una conseguenza un po' remota potrà ignorarsi senza colpa da chi è scarso in intelligenza, e non da chi ne abbonda.

Le conseguenze bene, o mal ricavate da suoi principj diventano principj esse medesime di altre conseguenze, che saranno buone, se tratte da buoni principj, ovvero saranno ree, se tratte da falsi principj, o anche da buoni principj con viziato raziocinio. La logica, che chiamasi artificiale somministra le regole per fissare buoni principj, e dedurne legitime conseguenze. Anche le scienze matematiche addestrano la ragione all' esatto raziocinio, onde possono anch' esse giovare al filosofo morale. Ma può sovente bastare anche la logica naturale, ch' è poi quella, sulla quale fondasi la logica artificiale, qualora abbiasi un vero sincero amor del vero, e non si lasci scombujar la mente da importune passioni. Che se la verità non si manifesta subitamente, sarà necessario domandar lume dall' alto, consultar buoni libri, domandar consiglio a persone saggie, e non ancora appalesandosi il vero astenersi da ciò, che non apparisce lecito, ed onesto. Tanto vuole prudenza, perchè come si disse a fuggire la colpa, è necessario operar sempre con retta, e sicura coscienza.

Falsi principj vengono inoculati molto frequentemente nelle tenere menti de' fanciulli in una cattiva educazione da viziosi genitori o da perversi institutori, o da malvagi compagni, principj che bene spesso non si abbandonano

più in tutta la vita. Spetta al giovane nel crescere degli anni il richiamarli ad esame, e se sieno contrari ai primi principj di legge naturale, o alle immediate loro conseguenze, ne conoscerà facilmente l'assurdità. Che se si tratta di conseguenze remote insinuate ad essi come principj, a quali non giunge la sua capacità, egli ne sarà scusato, come si disse parlando dell'ignoranza invincibile. Si disse di *legge naturale*, perchè se si tratta di leggi positive, a conoscer le quali non basta la ragione per se stessa, il giovine, e anche l'adulto ne restano scusati, finchè non si presenta l'opportuna occasione per essere istruiti.

I principj sogliono essere massime generali ed astratte, che prescindono da innumerevoli circostanze — si deve il superfluo a' poveri — si devono perdonare le offese — è permesso il testare — una guerra giusta è lecita. — Ma l'atto pratico è circondato da molte circostanze, che tutte meritano attenzione. Per fare a dovere un'elemosina non basta la massima generale — si deve dare il superfluo a' poveri — ma converrà altresì considerare, quanto io abbia di superfluo, qual sia l'indigenza del povero, se sia conveniente il farla tutta ad uno, o dividerla a molti, quanto ad uno, quanto ad un altro ecc. E così dicasi di tutti gli altri principj morali. Onde non basta, che l'intelletto sia istruito delle massime, e principj generali, ma anche del modo di applicare i principj generali ai casi particolari. Al che fa d'uopo di sagacità, criterio esperienza per conoscere l'indole delle persone, le cause ed effetti di molte cose, e congetturare ciò che può avvenire in conseguenza della nostra azione.

Si possono dar circostanze, che impediscono l'applicazione di un principio generale. Si deve dare a ciascuno il suo è un principio generale. Eppure non si deve dare,

quando egli vuol servirsene a danno suo, o d'altri. Ma questa e simili eccezioni non confermano, anzi combattono quel proverbio, ch' altro è la teoria ed altra la pratica, perchè è vero in pratica, ed anche in teoria che non si deve il suo a chi vuol servirsene a danno suo o a danno d'altri. Il principio teorico è vero, ma non nella sua universalità, è vero, ma coll'eccezione sottintesa, onde il principio intero, ed esplicito va enunciato in questi termini. — Si deve dare a ciascuno il suo, quando egli non voglia servirsene a danno suo o d'altri. —

ART. II.

PERFEZIONAMENTO DELLA VOLONTÀ

È necessario in 2.° luogo perfezionare la propria volontà, perchè non abbia a deviare nè dal fine, nè dai mezzi.

Dopo avere la volontà in vista dell'ultimo fine imperato all'intelletto, perchè si arricchisca di buoni principj morali teorici e pratici, ella deve imperare a sè stessa, e deliberare con atto riflesso di adempière costantemente a tutti i doveri, che que' principj le impongono, cosa che non le riescirà mai interamente, perchè — *in multis offendimus omnes.* — Ma a tanto ella deve pur sempre aspirare. L'impeccabilità per natura è propria di Dio solo. Prescindendo anche dalle passioni, di cui si parlerà poi dopo, che appartengono all'appetito inferiore, trova la volontà degli impacci al bene anche in sè stessa, nella diffettibilità del suo essere. Ponno sorgere nella volontà anche indipendentemente dall'appetito inferiore moti, che l'Angelico dice potersi chiamare in lato senso passioni, capaci di deviarla dal sommo Bene, ed intercettare quegli atti interni, ed eliciti di amore, di riverenza, di offerta,

e di sacrificio, che deve al suo Creatore, tributando a sè stessa quello, che deve a Dio e facendo di sè stessa il suo idolo, e il suo nume; fu questo il peccato di Lucifero.

A sminuire un tanto pericolo sarà necessario, che la volontà abbia sempre presente il proprio ultimo fine, rifletta al dovere che stringe, consideri il premio del retto operare, il castigo che aspetta il delinquente, e in seguito deliberi con animo fermo, e risoluto, e ingagliardiscasi in seguito con atti frequenti, onde formare l'abito virtuoso, che essendo, secondo la frase scolastica, *difficile mobilis* diventa quasi una seconda natura, che inclina costantemente al bene. Rinvigorita in tal modo la volontà potrà, assistita dall'alto, regolare le passioni dell'appetito inferiore, e adempiere tutti gli altri doveri, che all'uomo come animal razionale incombono verso sè stesso e verso i suoi simili.

ART. III.

PERFEZIONAMENTO DELLE FACOLTÀ INFERIORI.

È necessario in 3.° luogo perfezionare le facoltà inferiori, regolandole secondo ragione. Le facoltà inferiori sono le potenze vegetativa, e sensitiva, che hanno la loro sede non nell'anima sola, nè nel corpo solo, ma in tutti e due insieme, cioè *in conjuncto* secondo la frase scolastica; perchè nè il corpo può vegetare se non è unito all'anima, nè l'anima può sentire se non è unita all'organo corporeo. E che debbansi anche queste potenze perfezionare fisicamente e moralmente è cosa ben manifesta, perchè essendo esse perfettibili in un senso e nell'altro dimostrano, che il Creatore le ha date, perchè sieno in tal modo perfezionate.

§ 1. PERFEZIONAMENTO DELLA FACOLTA', E POTENZA VEGETATIVA.

Le parti della potenza vegetativa, sono, dice l'Angelico, il nutritivo, l'aumentativo, e il generativo, perchè il vegetativo ha per oggetto il corpo, che vive per mezzo dell'anima, al che sono necessarie tre operazioni, una per la quale il corpo acquisti l'essere, al quale scopo serve la potenza generativa, un' altra, per la quale il corpo vivo acquista la dovuta quantità, e a questo serve la potenza aumentativa, una terza, per la quale il corpo si conserva nell'essere, e nella dovuta quantità, e a questo serve la forza nutritiva.

È dunque un dovere apprestare il conveniente nutrimento al proprio corpo per conservarlo, e farlo giungere alla sua debita quantità. Si disse conveniente, perchè il troppo l'opprimerebbe, il poco lo infiacchirebbe, e non lo farebbe pervenire al suo giusto sviluppo. Onde è necessario, per chi non ha altro mezzo di sussistenza, l'applicarsi a qualche arte liberale, o meccanica, al traffico, a qualsiasi onesta industria per trarne cibo vesti abitazione. È necessario non opprimersi d'eccessive fatiche a danno della salute, e neppur poltrire nell'ozio, ma con moderato esercizio, e moto tenere ben avvivate anche le forze corporali. È necessario in fine aver cura anche della sanità del corpo, prevenirne le malattie, e farle all'uopo curare. — *Honora medicum propter necessitatem.* —

Quando si dice, che conviene nudrire convenientemente il corpo non opprimerlo, farne cura ecc., non si condannano con questo i digiuni o comandati, o volontarj, non le austerità, nè le asprezze, colle quali gli asceti castigano i loro corpi. Perocchè la sobrietà, e le austerità quando

sieno moderate, non danneggiano la salute, e anzi bene spesso la rinforzano, poichè si veggono le persone, che le praticano, vivere più lungamente di quelli, che menano vita agiata, e deliziosa. Che se accadesse di accorciarsi con quelle asprezze la vita alcun poco, e non se lo accorciano anche i contadini colle loro fatiche sul campo sotto la sferza di un Sole cocente, e nessuno gli sgrida, anzi si sgridano quando non faticano, quanto si vorrebbe? E non si logora la vita chiunque abbia gravose occupazioni, il legale, il magistrato, il general d'armata, il filosofo, il letterato? sarà dunque da condannarsi, chi colle asprezze si accorcia alcun poco la vita per acquistare maggior virtù, e perfezione, colla quale giovare a se, e ad altri?

In quanto poi alla terza parte della potenza vegetativa, ch'è la generativa, di essa non si può usarne che dentro i limiti di un legitimo matrimonio, e secondo le regole da vedersi presso i Teologi. Qui si fa solo riflettere, che per l'individuo non v'è obbligo per se stesso nè del celibato, nè del matrimonio, poichè per quella benedizione, che diede Iddio a Noè, e suoi figli dicendogli — ***Crescite et multiplicamini***, s'intende il dono della fecondità, da usarne secondo i dettami della ragione. Onde il dover scegliere fra uno stato, e l'altro dipende dalle circostanze. È dottrina cattolica insegnata dal Redentore stesso, da San Paolo, e da Padri della Chiesa, che la verginità è molto migliore dello stato coniugale. Ma — ***non omnes capiunt verbum istud*** — dice il Redentore — ***sed quibus datum est.*** —

§ 2. PERFEZIONAMENTO DELLE POTENZE SENSITIVE.

Le potenze sensitive altre sono conoscitive, ed altre appetitive. Si prescinde dalle conoscitive, delle quali poco

o nulla avrebbe a dire il filosofo morale, per dire delle appetitive.

Chiamansi *passioni* le inclinazioni o tendenze dell' appetito sensitivo. Vi hanno filosofi, e teologi, che per *passione* intendono i moti dell' appetito sensitivo quando oltrepassano i giusti limiti assegnati dalla ragione. Giusta una tale definizione le passioni sarebbero sempre malvagie, e ree. Ed è da concedersi, che il termine *passione* si prende spesso in tale significato. Ciò non ostante nel comun favellare si usa spessissimo chiamar passione qualunque moto dell' appetito sensitivo, specialmente se gagliardo, e vibrato, sebbene dentro i limiti segnati dalla ragione, onde invalse l' uso di dire, che uno ha passione per una certa qualità di cibi, un altro per altra qualità, uno di vestire in una maniera, un altro in altra maniera, uno di vivere solitario, un altro di vivere in società, anzi perchè i due appetiti superiore, ed inferiore si uniscono insieme ad appetire il medesimo oggetto, è in uso il dire che uno ha passione per la metafisica, un altro per le matematiche, un altro per l' agricoltura, per la pittura, scultura, storia ecc., sebbene con tali passioni non si venga, per avventura ad oltrepassare i confini del giusto. Per non dipartirsi adunque dal significato, che l' uso le attribuisce, si ritiene la data definizione, che per passione s'intende l' inclinazione, o tendenza dell'appetito sensitivo verso un oggetto qualunque.

Ma come l' appetito sensitivo può tendere ad oggetti intelligibili, che sono accessibili solamente all'intelletto, quali sono le scienze, le arti liberali ecc.? Fa d' uopo richiamare quello, che si disse nella Psicologia, che per l'unità sostanziale del composto umano ad ogni affezione dell' anima corrisponde un' affezione nel corpo, e ad ogni

affezione del corpo ne corrisponde un' altra nell' anima. Ad ogni sensazione, o fantasma, che si risveglia nell' imaginativa, ne siegue un concetto, o cognizione anche nell' intelletto, e ad ogni cognizione intellettiva ne siegue un qualche fantasma nell' imaginativa. — *Manifestum est, quod ad hoc, quod intellectus actu intelligat non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis, et caeterarum virtutum.* — L' angelico 1. 84. 7. e altrove. È similmente l' appetito sensitivo agisce sull' appetito intellettivo, ch' è la volontà, e l' appetito intellettivo agisce sull' appetito sensitivo. È ciò manifesto da continua esperienza, e lo dice espressamente. L' angelico 2. 2. q. 158. art. 8. — *Motus appetitus sensitivi ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet.* — La collera si manifesta all' esterno negli occhi infuocati nel torvo aspetto ne' moti concitati in tutto il corpo. La gioia, la tristezza, il timore la verecondia, il rimorso si dipingono sul volto a manifesti caratteri, e v' imprimono col tempo profondi lineamenti. Questa colleganza dei due appetiti nel muoversi insieme verso il medesimo oggetto sebbene l' uno in un senso, e l' altro in un altro fa sì, che le due tendenze si reputino una sola, e si chiami passione anche quando l' oggetto appartiene per sua natura all' intelletto, perchè vi concorre anche l' appetito sensitivo, e ne aumenta l' attività.

Si ha nel Salmo 83. — *Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* — Si dice, che il cuore, e la carne esultano in Dio, perchè il contento e la gioia, di cui l' animo è ripieno, si diffonde nel corpo, e si palesa nell' ilarità del volto, e nel giubilo del cuore. Passione se

con questo nome si vuol chiamare, passione nobilissima, che anzi non si vorrebbe chiamar passione, se si avesse alla mano un nome che più le convenisse.

Le passioni si chiamano con questo nome, perchè l'appetito come afferma l'Angelico è una potenza passiva, in quanto è nato ad esser mosso dal suo oggetto. In questo senso anche l'appetito intellettivo è potenza passiva, perchè vien mosso necessariamente al suo fine ultimo, ma è anche attivo, perchè in riguardo a mezzi, che conducono al fine ultimo muove se stesso liberamente, onde dallo stesso Angelico si chiama *movens motum*. L'appetito sensitivo è passivo e in quanto al fine, che gli viene assegnato dal Creatore, e in quanto ai mezzi che vi conducono, perchè manca di libero arbitrio, onde i suoi moti si dicono in senso più rigoroso passioni.

Le passioni per se stesse non hanno moralità formale, perchè dove non è ragione ivi non è perfetta moralità, ma l'hanno in quanto sono conformi, o non conformi alla ragione, e alla retta volontà, perchè allora diventano volontarie. — *Si passiones secundum se considerentur, prout silicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum, vel malum morale, quod dependet a ratione, si autem considerentur, secundum quod subjacent imperio rationis, et voluntatis, sic est in eis bonum, vel malum morale.* — Così l'Angelico 1.ª 2.ª 24 1. Perocchè prosiegue il Santo Dottore, è più vicino l'appetito sensitivo alla ragione, e alla volontà, che le membra, e sensi esteriori, e nondimeno gli atti, e movimenti delle membra, e de' sensi sono buoni, o cattivi moralmente, secondo che sono volontarj. Onde con maggior ragione le stesse passioni secondo che sono volontarie, si possono dir buone, o cattive moralmente. Si dicono poi volontarie

o perchè sono imperate dalla volontà, o perchè dalla volontà non sono represse. Fin qui l'Angelico.

Ha anche qui luogo la distinzione, che già si diede della moralità, in moralità materiale e in moralità formale. Le passioni, finchè non v'intervenga la ragione, hanno una moralità materiale e dico moralità, perchè per sè stesse convengono, o disconvengono alla natura umana e alla ragione, onde farebbe male, e peccherebbe, chi suscitasse qualche rea passione di odio, di vendetta, di bestemmia, di turpiloquio in un demente, in uno, che non fosse giunto all'uso di ragione, sebbene ad essi non vorrebbero quelle passioni, e trasporti imputati a colpa. Quando poi alla moralità materiale della passione s'aggiunga il volontario, e il libero, la passione acquista la moralità piena, e perfetta d'esser buona, o cattiva formalmente, ed imputabilmente.

È cosa buona la passione, quando il suo oggetto è buono, è cattiva, quando l'oggetto è cattivo. È una passione l'amore, amor buono amare i genitori, i figli, la moglie. Amor cattivo è l'amare e desiderare la roba e persona altrui. L'odio è una passione. È cosa buona odiare il vizio, cosa cattiva odiare la virtù. E va discorrendo.

È tanto vero, che una passion ben regolata è buona, che aumenta la bontà dell'azione virtuosa. Perocchè c'insegna l'Angelico, che consistendo il bene dell'uomo nella ragione, come in sua radice, tanto più quel bene sarà perfetto, quanto a più cose si estende, che all'uomo convengono. Onde niuno dubita, prosiegue l'Angelico, che non appartenga alla perfezione del ben morale, che anche gli atti delle membra esteriori sieno regolati secondo la ragione. Onde potendo l'appetito inferiore ubbidire alla ragione, appartiene alla perfezione del ben morale, ossia

del ben dell' uomo che anche le stesse passioni sieno regolate per la ragione. Siccome dunque è meglio, che l' uomo e voglia il bene, e lo faccia cogli atti esteriori, così anche appartiene alla perfezione del ben morale, che l' uomo si muova al bene non solo secondo la volontà, ma anche secondo l' appetito sensitivo a norma di ciò, che si legge nel Salmo 83. — *Cor meum, et caro mea exultaverut in Deum vivum.* — L'angelico 1.ª 2.ª q. 24 art. 3.

Vuole la ragione, che la forza della passione sia proporzionata all' importanza dell' azione, e tanta da vincere tutte le difficoltà, che si opponessero ad ottenere l'intento. Si può peccare per difetto, e per eccesso. Fu troppo rimessa la collera d' Eli contro i suoi figli scandalosi. Fu troppo impetuosa, la collera di Razia, di cui nel secondo libro de' Maccabei. In certe azioni ordinarie, e facili poca forza basterà. Ma si danno azioni ardue, e difficoltose, e nel tempo stesso di molta importanza, e anche di stretto dovere, nelle quali è necessario, che amendue gli appetiti intellettivo, e sensitivo dispieghino tutta la loro attività, fin anche all' eroismo. Senza tale eroismo, per tacere le eroiche gesta degli antichi Romani, e di altri conquistatori perchè macchiate di molte atrocità ed ingiustizie, senza tale eroismo non avrebbero potuto i dodici pescatori di Galilea piantare la Religione di Cristo in un mondo, qual era, sepolto in idolatriche superstizioni. Senza eroismo non avrebbero potuto milioni di martiri restar fedeli a Cristo negli anfiteatri, sugli eculei, sulle croci, in mezzo alle fiamme. Senza tale eroismo non si vedrebbero tanti novelli apostoli abbandonare gli agi della patria, e andarsene nelle terre inospitali dell' ultimo Oriente, ed Occidente a riportarne persecuzioni, e morte per la sete di guadagnare anime a Cristo. Senza tale

eroismo, per finire, un Colombo non sarebbe riuscito a scoprire il nuovo Mondo, che altrimenti giacerebbe tuttora nella superstizione, e nella barbarie. Un animo apatico, che non sa adoperare e far servire tutti gli agenti, che gli diede natura e passioni, e sensi, e membra ad operare il bene, non è atto ad operar cose grandi.

Ma e come fare a mettere in moto e far concorrere le proprie passioni ad operare il bene? L' intelletto consideri attentamente l' importanza dell' azione da farsi, il bene, che ne verrà per la gloria di Dio, il bene proprio, e il bene della società, consideri il dovere che lo incalza, il premio, che lo aspetta, ed il castigo che gli vien minacciato. A tali considerazioni si risveglierà anche l' imaginativa a dipinger la cosa con vivi colori. La volontà si determini con fermo proposito in vista del bene, che le vien mostrato dall' intelletto, e dalla imaginativa, risoluta a vincere ogni difficoltà per ottenere l' intento: Ne seguirà subito il moto dell' appetito inferiore, che aumenterà la forza all' atto della volontà. Anche le membra esteriori aggiungeranno la loro azione. E così l'uomo intiero mettendo in azione tutte le sue forze, intelletto, imaginativa, appetito superiore, appetito inferiore e sensi, e membra prontamente, e felicemente riesce nelle più difficili imprese.

Stimolo a grandi cose suol essere la lode, e la gloria. Ma la lode, e la gloria non si possono desiderare per sè stesse, ma solo in ordine al debito fine, qual è la gloria di Dio, il ben proprio, ed altrui. Altrimenti si perde il merito delle più luminose azioni. Di tali, che cercano la lode, e gloria per sè stessa, sentenziò il Redentore, che hanno già ricevuto la loro mercede, — *Receperunt mercedem suam* — *Vani vanam* — commenta Agostino.

Fin qui si sono considerate le passioni, che accompagnano naturalmente l'atto della volontà, ed anche eccitate dalla volontà appositamente, chiamate perciò *conseguenti*. Ma le passioni sorgono anche da se, e prevengono la volontà, e la ragione, dette perciò passioni *antecedenti*. Anche le passioni, che sorgon da se, possono peccare e per l'oggetto, che non sia conforme alla ragione, ovvero pel grado di forza, che non arriva al giusto mezzo, o l'oltrepassi. Se l'oggetto non è conforme alla ragione, la passione è viziosa, e dev'esser subito repressa. Se la passione avente un oggetto buono non arriva al grado, che dovrebbe avere, fa d'uopo spingervela nel modo che si è già accennato, perchè altrimenti l'azione sarebbe languida, ovvero verrebbe fors'anche da ignavia, o da qualche altra passione contraria impedita. Se la passione oltrepassa i giusti confini, va frenata, e ricondotta al dovere.

La temperanza è quella virtù, che deve respingere i moti delle passioni per sè stesse viziose, e moderare le passioni, che diventan viziose per la forza eccedente, colla quale si manifestano. Essa è una virtù cardinale, come la chiamano i Teologi, che si divide in diverse specie, ed ha molte altre virtù seco lei connesse. La temperanza in senso lato risguarda tutte le passioni, in senso più rigoroso risguarda, e regola i piaceri dei sensi specialmente del gusto, e del tatto. L'astinenza, e la sobrietà regolano l'uso de' cibi, e delle bevande nella qualità, e quantità, onde evitare non solo l'ubbriacchezza, e la crapola, ma la ghiottornia, le squisitezze, le golosità, il cercare ne' cibi, e bevande il gusto, e diletto per sè medesimo, limitandosi a cio, che richiede la salute del corpo, e la condizione del proprio stato, senza tralasciare quelle maggiori astinenze, che richiedano i precetti di Chiesa Santa, e

l' obbligo, che ha ciascuno di penitenziarsi per le colpe già commesse, e di premunirsi contro i pericoli di altre colpe in futuro. Pe' piaceri venerei vi è la castità, la quale fuori d' un legittimo matrimonio li proibisce sotto grave colpa onninamente. Per conservarla oltre la custodia dei sensi gioverà, ed è necessaria l'astinenza, e sobrietà, perchè — *sine Cerere, et Baccho friget Venus* — e come dice lo Spirito Santo — *Luxuriosa res vinum.* — Prov. 20. 1.

Ha la temperanza altre virtù annesse, delle quali alcune risguardano l' individuo in sè stesso, altre lo risguardano in relazione ad altri. Di queste si parlerà altrove. Chiamasi *studiosità* quella virtù, che vuole si apprenadno le cose, che uno è obbligato a sapere, e modera quell' appetito naturale di sapere vietando la curiosità di saper cose superiori al nostro intendimento, ovvero cose chè apparterrà ad altri il sapere, e a noi sono inutili — *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, sed quae praecepit tibi Deus, illa cogita semper et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus.* — Eccl. 3. 22. — *Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* — San Paolo ad Rom. 12. 3.

Appartiene a questa virtù, che lo studioso non abbia ad applicarsi tanto intensamente allo studio da trascurare gli altri doveri, e da pregiudicarsi nel fisico, e nel morale, perchè le continuate approfondite meditazioni logorano anche il corpo, e producono una specie di monomania nello spirito, lo rendono ottuso, e quasi stupido, impotente a pensare altre cose. È necessario temperarsi anche in questo, e frammettere siccome alle altre occupazioni, e così anche allo studio un onesto sollievo, perchè l' arco sempre teso si spezza.

Specie di temperanza è la *modestia*, sotto il qual nome

viene in primo luogo l' *umiltà*, virtù, che frena nell'uomo l'appetito a non innalzarsi al di sopra di ciò, ch' egli è. Al che è necessario conoscere, che cosa egli sia, e che cosa egli non sia, attribuendo a Dio tutto quello, ch'egli è, e attribuendo a sè tutto quello ch' egli non è, vale a dire il difetto nell' essere, e i difetti nell' operare. Perocchè è verissimo, che tutto quello che ha l'uomo, ed ogni creatura, tutto è dono di Dio, e l' uomo del proprio non ha che la menzogna, ed il peccato. Invanire sopra ciò, che uno non è, sarebbe la più sciocca superbia. Invanire sopra ciò, che uno è, sarebbe un togliere la gloria a Dio, per darla a sè stesso, mentre tutta la gloria devesi a Dio. — *Soli Deo honor, et gloria.* Non sarebbe invanire il conoscere i doni di Dio, e gloriarsene nel Signore. — *Qui gloriatur, in Domino glorietur.* — S. Paolo.

Sotto il nome di modestia viene anche la compostezza di tutto il corpo, de' suoi movimenti, gesticolazione, guardatura andatura ecc., acciocchè in tutto il portamento niente vi sia di affettazione, e niente neppure di rusticità.

La modestia vuole anche decenza, e mediocrità negli abiti, nella casa, nelle supellettili, ne' conviti ecc., secondo la condizione della persona, del tempo del luogo, acciocchè ne sia sbandito siccome il lusso, così anche la sordidezza.

La temperanza, che modera le passioni, deve stare ben all' erta fin da principio, perchè se non le reprime nelle prime loro esorbitanze, acquistano ogni giorno maggior forza, e un predominio in fine, al quale è poi raro, che la volontà resista. Si hanno quindi a deplorare i più gravi ed enormi eccessi, furti, rapine, risse, grassazioni, vendette, omicidj, suicidj, ecc. — *Principiis obsta* adunque, perchè *sero medicina paratur.* —

Se ha l' uomo il dovere di perfezionare sè stesso, e le

sue facoltà, avrà dunque molto più il dovere di conservare sè stesso e le sue facoltà, e di nulla attentare contro la propria esistenza. Il suicidio è un enorme delitto proibito da tutte le leggi divine ed umane, eppure divenuto a giorni nostri così frequente da inorridire non solo, ma di più esaltato da suoi apologisti come un atto di eroismo.

Iddio impresse negli esseri tutti una gagliarda propensione alla propria conservazione. Si vede ne' bruti ed anche nelle stesse cose inanimate. La reazione, che nell'urto esercita un corpo contro dell' altro, è uno sforzo, col quale egli tenta di respinger l' altro come nemico, e conservarsi nello stato, in cui si trova. Tal è l' orrore, che ha l'uomo della morte, un istinto cioè di natura, per cui egli tende necessariamente alla propria conservazione, ed ha in orrore la sua distruzione. Il suicidio adunque è un' aperta violazione di una legge di natura, e un grande delitto.

La vita è un dono che ha fatto Iddio all' uomo, perchè se ne serva alla sua gloria. Il troncarsi la vita è dunque un ripudiare il dono di Dio e un voler cessare dal procurarne la gloria.

Ogni uomo è membro della società. La società ha un diritto sopra tutti gl' individui, che la compongono, perchè la parte è sempre subordinata al tutto. Siccome adunque si fa un' ingiuria alla società privando di vita un terzo qualunque, così si fa un egual ingiuria alla società col privar di vita sè stesso suicidandosi.

Il suicidio adunque è un delitto contro Dio il solo padrone della vita, e della morte, è un delitto contro sè stesso, perchè contrario all' istinto, che lo porta ad amare sè stesso, ed è un delitto contro la società, che la priva di un membro, e de' servigi ch' egli deve alla società.

Essendo dunque il suicidio vietato per legge naturale nessuna ragione lo potrà render mai lecito, fuorchè un chiaro impulso divino, come si legge di alcuni Santi venerati dalla Chiesa, che da sè stessi per inspirazione divina si slanciarono nelle fiamme già ad essi preparate dal Persecutore, perchè essendo Iddio padrone della vita, e della morte siccome potè comandare ad Abramo di sacrificargli il suo figliuolo Isacco, avrebbe potuto comandargli di sacrificargli anche sè stesso. — ***Hoc fecerunt***, dice S. Agostino, ***non humanitus decepti***, ***sed divinitus jussi***, ***non errantes***, ***sed obedientes*** — lib. 1. de Civ. Dei cap. **21**. Fu anche per ispirazione divina, che Sansone per prender vendetta de' filistei nemici del popolo del Signore scotendo le colonne schiacciò sè stesso co' suoi nemici sotto le rovine della casa, nella quale stavan raccolti. — ***Nec Samson excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat.*** — Sant' Agostino ib. La verità intera insieme coll' unica sua eccezione di un comando divino riconobbe Seneca nel Fedone, affermando, niuno doversi uccidere da sè, finchè un nume non lo comandi.

Non dunque per tedio della vita, non per metter fine ad atroci dolori, e spasimi, non per evitare un disonore, od infamia, non per sottrarsi alla vendetta delle leggi, e a morte ignominiosa, nè per qualunque altra ragione sarà mai lecito il suicidio.

Il suicidio non è eroismo come pretendono i suoi apologisti, non è fortezza, non è virtù; è anzi oltre ad essere un delitto, una viltà, una debolezza, una mancanza di forza nel non potere, o non volere sopportare un infortunio. La virtù consiste nel sopportare tutto, e non tradire la coscienza.

Rebus in adversis facile est contemnere vitam,
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.
MARZIALE.

Ciascuno ha diritto, dicono gli apologisti del suicidio, d'esser felice. Chi dunque si trova in uno stato infelice, se non ha altro mezzo, ha diritto di escirne per mezzo del suicidio. Non può cadere in tale sofisma se non un frenetico, di cui non vogliam parlare, ovvero un Ateista, che non ammetta nè Dio, nè Provvidenza, e che tutta la felicità dell'uomo fa consistere nella vita presente. Al contrario sta che la felicità dell'uomo è riposta nel possesso del Sommo Bene da conseguirsi nella vita futura come premio della virtù. Tutti hanno diritto a questa felicità nella vita futura, perchè Iddio ci ha tutti creati a questo fine, ma nessuno ha diritto di avere questa felicità nel tempo presente, perchè Iddio l'ha riservata ad altro tempo. Il tempo presente è tempo di tendere a tale felicità, e di tendervi per mezzo della virtù, e del corredo anzi di tutte le virtù proporzionate alla condizione di ciascuno. Fra le virtù tiene un altissimo seggio la pazienza. Il tempo presente è dunque il tempo di esser felici, ma felici *in spe*, rattemprando colla speranza di quella felicità, che ci aspetta nella vita futura, i patimenti e le amarezze della presente. Questa è l'unica felicità, a cui si ha diritto, e che Iddio ci concede su questa terra. Ed è un perdere e l'una, e l'altra commettendo un attentato contro la propria esistenza.

Per la stessa ragione, per cui non è lecito il suicidio, non è lecito neppure la mutilazione, il privarsi cioè di qualche membro del corpo, perchè il dovere di conservare la vita del corpo esige anche di conservarlo tutt'in-

tero. L'uomo che non è padrone del suo corpo intero, non è padrone neppure d'alcuna delle sue parti. È lecita allora solamente la mutilazione, quando il membro divenuto infetto minaccia la vita di tutto il corpo, perchè essendo la parte subordinata al suo tutto, conviene salvare il tutto piuttosto che la parte. Un membro sano non potrà mai essere di privata autorità per ragione alcuna risecato.

Se non è lecito il togliersi la vita, è però lecito per gravi motivi esporla al pericolo, ed anche alla certezza di perderla. Il soldato per difesa della patria è obbligato d'andar incontro anche ad una morte sicura. Corre obbligo al medico, e al Sacerdote in tempo di pestilenza di esporre la propria vita ne' lazzeretti. Quanta lode non merita il missionario, che va ad evangelizzare genti infedeli con pericolo del martirio? perchè non è questo un darsi la morte, ma un sopportarla. È lecito anche, come usavano i Santi, il desiderare la morte non per impazienza, ma per congiungersi più presto a quel Ben Sommo, a cui anelano con ardenza di carità, che tende di sua natura ad unire l'amante all'oggetto amato.

Dopo la vita naturale il buon nome, e una buona riputazione sono il maggior bene dell'uomo, una seconda sua vita, senza della quale egli è morto civilmente, inutile a se, e alla società. E perciò se egli ha il dovere di conservarsi la vita naturale, ha pur anche il dovere di procacciarsi, e conservarsi un buon nome, e una buona riputazione. Lo Spirito Santo in fatti ce ne fa un espresso comando — *Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri, et magni.* — Eccli. 41. 15. e lo ripete nei Prov. 23. 1. — *Melius est nomen bonum, quam divitiae multae.* — Perocchè le ricchezze periranno, e se non periranno prima, periranno per certo in morte, ma il buon nome durerà per sempre.

Il buon nome s'acquista colla virtù. Quando dunque lo Spirito Santo dice — abbi cura del buon nome — vuol dire, acquistati un buon nome coll'esercizio della virtù. Il che non vuol già dire, acquista la virtù per farti un buon nome, ma acquista la virtù, che verrà seguita dal buon nome, come l'ombra va dietro al corpo, e non il corpo dietro l'ombra. Il buon nome, la riputazione, l'onore, e la gloria cercate per se medesime sono una sciocca vanità, ma si possono, e si devono cercare per giovare a se stessi, e ad altri, per incoraggiar noi stessi nell'esercizio della virtù, e per dar esempio, ed incitamento anche ad altri a vivere virtuosi.

Il buon nome, e la riputazione sono un bene, di cui l'uomo ne ha il dominio. Essi non sono, come la vita, che ci diede il Creatore ad uso, e non in dominio, onde non può l'uomo privarserne di propria volontà. Ma dell'onore, e della riputazione egli ne è padrone, perchè se l'è acquistata colla virtù, e libero esercizio delle proprie facoltà. Egli perciò quando vi sieno buone ragioni, può rinunciarvi, e privarsene. Così fece San Paolo così Sant'Agostino, ed altri Santi pubblicando i propri trascorsi per domare la vanagloria, e stabilirsi nella cristiana umiltà.

CAPO IV.

DOVERI DELL' UOMO VERSO I SUOI SIMILI.

Tutto l'uman genere è una gran famiglia, che riconosce per padre comune nell'ordine di natura il primo uomo, e nell'ordine di natura, e di grazia Iddio, che avendo creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, ed impressogli nel

cuore una tendenza al sommo Bene lo adottò in figlio, e lo chiamò erede d' un regno eterno di gloria.

È questo un teorema che già si è posto in sicuro antecedentemente, e dal quale siccome si sono dedotti i doveri, che abbiamo verso Dio, e verso noi stessi, così se ne deducono anche i doveri, che ci corrono verso i nostri simili, doveri di benevolenza, e doveri di giustizia.

ART. I.

DOVERI DI BENEVOLENZA.

Anche la sola somiglianza, insegna l' Angelico, è causa, ed incitamento ad amare, perchè due, che sono simili per avere la stessa forma o essenziale, o accidentale, sono in certa maniera una cosa sola in quella specie, o forma: siccome due uomini sono una cosa sola nell' umanità, e due uomini bianchi una cosa sola nella bianchezza, e perciò l' affetto di uno tende all' altro, come una cosa sola con lui, e vuole a lui il bene, come a se stesso, ed è questo amore d' amicizia, e di benevolenza. — *Similitudo causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim, quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine: ed ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi, et vult ei bonum, sicut et sibi.* — 1.ª 2.ª q. 17. 3. È dunque legge di natura, che ogni uomo deve amare con amore di benevolenza, e di amicizia ogni suo simile, e volergli quel bene, che ragionevolmente vuole a se stesso.

Oltre la somiglianza nella specie, ha ciascun uomo cogli altri uomini unità d' origine, traendola nell' ordine di na-

tura da Adamo, e nell' ordine di natura, e di grazia da Dio, onde tutti sono doppiamente fratelli, altre due ragioni e titoli di vicendevole amore.

Hanno gli uomini tutti la stessa destinazione, lo stesso ultimo fine, ch' è il possesso del sommo Bene per assidersi alla stessa mensa secondo la frase del Vangelo, e bearsi in una stessa, e medesima felicità, fatti simili perfettamente fra loro, perchè fatti simili perfettamente a Dio, che il vedranno, com' egli è. — *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicut est.* **1. 10. 3. 2.** Se la somiglianza è ragione, ed incentivo ad amare, qual maggior somiglianza di quella a cui aspiriamo nella vita futura?

L' amore de' suoi simili, che si chiama nello stile delle sacre carte carità del prossimo, discende come necessaria conseguenza dall' amor, che si deve a Dio. Perocchè se Iddio si deve amare senza misura, e quanto più si può, egli deve amarsi non solo in se stesso, ma anche nelle sue imagini, quali sono gli uomini tutti.

Tralascio altre ragioni, che dimostrano l' obbligo di amare i nostri simili. Ma le ragioni addotte bastano a dimostrare, che quest' amore si deve estendere a tutti senza eccezione, e perciò non solo a quelli che amano noi, non solo a quelli, che non ci fanno alcun male, ma anche a quelli, che ci fanno del male, che ci odiano, che ci sono nemici, perchè anche questi ci sono somiglianti nella specie, sono fratelli, hanno la stessa destinazione, e sebbene offuscata si trova ancora in essi l' imagin di Dio. Il dovere però d' amare anche i nemici non impedisce, che si possa ne' debiti modi pretendere soddisfazione delle offese, e rifazione di danni, purchè si faccia per amore solamente del giusto, e non in odio della persona, perchè l' odio è direttamente contrario alla carità, colla quale si devono tutti gli uomini amare.

L'amore, che ci vien comandato verso del prossimo, è un amore di benevolenza, col quale si vuol bene al prossimo, come ben suo a differenza dell'amore di concupiscenza, col quale si ama il prossimo per ben nostro, perchè ci è utile, ci va a genio. Quest'amore è un amor troppo basso, somigliante all'amore, con cui si ama un cavallo, perchè ci serve bene, un campo perchè ci frutta molto, una vivanda perchè saporosa. Amare in questa maniera il prossimo, non è amare il prossimo, ma è amar noi stessi, e non il prossimo.

L'amor del prossimo vuole, che si voglia il suo bene e primieramente vuole il compiacersi di sue virtù specialmente, ma anche di sue abilità, cariche, onori ricchezze. A tale compiacenza si oppone l'invidia, ch'è un rattristarsi del bene altrui, quasi chè il ben di altri fosse un mal nostro, passione indegna, e vile, che l'invidioso stesso procura di tenerla quanto può nascosta anche a se medesimo.

Vuole l'amor del prossimo il rattristarsi del male altrui come fosse mal nostro. La durezza di cuore verso i mali altrui viene annoverata dall'Apostolo nell'Epistola ai Romani insieme colle grandi scelleratezze, che contaminarono il Gentilesimo. Siccome conviene, dice lo stesso Apostolo, godere con chi gode, così rattristarsi con chi si rattrista. Nè falsificano la nozione que' fra moderni Filosofi, che riducono la compassione a voler sollevare il misero per liberar noi da quel penoso sentimento che ci risveglia nel cuore il suo stato infelice convertendo una nobile virtù in un pretto amor proprio, e in un freddo egoismo, e facendo, che la compassione non sia più compassion del prossimo, ma compassion di noi stessi.

Vuole l'amor del prossimo, che gli si desiderino so-

pra tutto i veri beni dello spirito, la virtù, i meriti, il conseguimento del suo ultimo fine, e per quanto il consentano le circostanze, dare anche opera cogli avvisi, correzioni fraterne, coll'esempio per ritrarlo dal vizio, ove fosse ingolfato, e ricondurlo sul sentiero della virtù. Anche altri beni si possono e si devono desiderare, e procurare quando occorra e quanto il permettono le proprie forze al prossimo soccorrendolo con elemosine, prestiti graziosi ecc. ma sempre colla mira di renderlo, e conservarlo virtuoso. Un amore sterile in opere non è vero amore. — *Non diligamus*, ci avvisa l'apostolo della carità, *verbo, neque lingua, sed opere et veritate* — 1. 20. 3. 18.

Sebbene l'amore del prossimo debba essere universale, e senza eccezione, vi ha però un ordine da osservarsi, e in quanto alle persone da amarsi, e in quanto ai beni, che si devono ad esse procurare. Per non entrare in minuti dettagli, che possono vedersi presso i moralisti, si osserva in generale, che devonsi preferire i congiunti secondo il grado più o meno vicino di consanguinità, o affinità, quelli, che hanno con noi relazioni più strette di religione, di amicizia, di patria, di nazionalità ecc., e fra i beni si devono preferire i beni spirituali ai temporali ecc.

ART. II.

DOVERI DI GIUSTIZIA.

Il dovere d'amare il prossimo non attribuisce al medesimo vero diritto. Ha obbligo il ricco di sovvenire all'indigenza del povero, ma è un obbligo di carità, non di giustizia, perchè quello, che possiede il ricco è roba sua, e per supposto egli non ha col povero fatto contrattazione

alcuna; di maniera che se il ricco avesse mancato di soccorrere il povero anche posto in grave necessità, avrebbe bensì peccato, ma non sarebbe obbligato a risarcire i danni, e se il povero venisse poi a miglior fortuna, il ricco non sarebbe più tenuto a soccorrerlo, nè a dargli quello, che per titolo di carità avrebbe dovuto dargli quand'era indigente. Tutto il contrario dovrebbe dirsi, se il povero avesse avuto un vero diritto di giustizia verso il ricco. Se il povero avesse diritto sui beni del ricco, sarebbe lecito il prender l'altrui anche in una grave, non estrema necessità, la qual proposizione, è stata condannata da Papa Innocenzo XI. Che se è lecito il prender l'altrui quando il povero si trova in estrema necessità, ciò addiviene, perchè avendo Iddio imposto a ciascheduno e diritto, e dovere di conservare se stesso, vuole eziandio, ch'egli si serva de' mezzi che sono indispensabili alla sua conservazione, con che come padrone dispotico, ed assoluto di tutti i beni più che nol sono i padroni della terra, concede al povero che si trova in estrema necessità di usarne anche contro la volontà del ricco, perchè sono più suoi, che non sieno del ricco che li possiede. Donde si deduce il noto aforismo, che nell'estrema necessità tutti i beni sono comuni.

Si vanno dilatando a nostri giorni oltre le sette de' liberi pensatori, de' franchi muratori, de' carbonari ecc., altre due sette ereticali dette il Comunismo, e Socialismo, che differenti fra loro in alcune massime tutte infernali si accordano nel voler distrutta la proprietà, e fatti tutti i beni comuni. Furono amendue proscritte dal regnante pontefice Pio IX nel suo sillabo. Il comandamento divino *non furtum facies* suppone il diritto di proprietà. Rendete a Cesare quello ch'è di Cesare disse il Redentore a Giudei.

Nella parabola degli operai raccontata a suoi Discepoli dal Redentore il Padre di famiglia diceva ad uno di essi — Prendi quello, ch' è *tuo*. — Il mio, ed il tuo, parole fredde, riflette il Grisostomo, ma necessarie a cagione delle umane passioni, furono sempre distinti fra tutti i popoli. L' eguaglianza ne' beni non è possibile nè ottenerla, nè conservarla in una vasta società di uomini soggetti a passioni. Dico in una grande società, perchè in piccole società, quali sono le comunità religiose, dove si uniscono persone soggette pure anch'esse a passioni, ma che vi si uniscono collo scopo di attendere a perfezione, si può avere questa comunanza di beni. Ma per introdurla in una grande società sarebbe necessario, che tutti i ricchi si spogliassero de' loro beni, il che non farebbero volontariamente, perchè peggiorerebbero le loro condizioni, ovvero che ne fossero spogliati per forza. Chi gli spoglierebbe? si lascierebbero spogliare? non ne verrebbe un' aperta rivolta? quanti oggetti sarebbero sottratti? chi avrebbe l' amministrazione di tutto l'asse sociale? come si farebbe a distribuirlo equamente? quante frodi, quante dilapidazioni? E se riescisse questa comunanza di beni, quanto tempo durerebbe? l' uomo destro sobrio laborioso conserverebbe il suo patrimonio, e l' aumenterebbe, mentre in altri la dappocaggine l'ozio, il vizio, il giuoco lo manderebbero ben presto in rovina. Quanti infortunj indipendenti dall' umana volontà, grandini, inondazioni, siccità, malattie, che colpiscono gli uni, e non gli altri, ritornerebbero l' ineguaglianza nella società? In ogni società vi dev' essere ogni classe di persone, vi dev' essere, chi fa le leggi, e chi le fa eseguire, vi devon essere giudici, e causidici, commercianti, ed artieri, ogni professione ed alte, e basse. Se

fossero tutti eguali, chi vorrà essercitare le arti più basse, e più laboriose? È dunque un sogno il Comunismo, e dev' essere ciascuno della sua sorte contento. Il diritto di proprietà è sacro per tutti. Il ricco deve rispettare il diritto di proprietà nel povero, e inoltre sovvenirlo nelle sue indigenze di ciò, che gli soprabbonda, e il povero deve rispettare il diritto di proprietà nel ricco, e farsi degno con savia condotta di sue liberalità, e beneficenze.

Se il dovere d' amare il prossimo, e l' obbligo di volergli, e fargli del bene non attribuisce al prossimo, come si diceva alcun vero diritto, d' onde adunque nasce il diritto di uno verso d' un altro, il diritto di vera, e stretta giustizia? Trovansi autori, che fanno pullulare il diritto dal dovere, e poi dal diritto il dominio. Che al dovere di pura e semplice benevolenza in uno non corrisponda nell'altro un dovere di giustizia dalle cose già dette è chiaro abbastanza: tutto al più si può dire che a tal dovere non adempiuto corrisponde nel non amato un diritto di lagnarsi dell' altro, come di persona disumana, avara, senza compassione, ma non una violazione di diritto. Che se s'intende, che il diritto in uno discende dal dovere di giustizia, che è nell' altro, pare che ciò non sia, perchè è il dovere di uno che discende dal diritto dell' altro, e non il diritto dal dovere, perocchè è il diritto, che impone il dovere. Il diritto obbliga, il dovere è obbligato, ossia è un' obbligazione. Ora è prima obbligare, e poi essere obbligato. È forse il dovere che ha il suddito di ubbidire, quello che dà al Sovrano il diritto di comandare, e non piuttosto viceversa? Così da tutti i diritti, che ha Dio su tutto il creato, discendono tutti i doveri della creatura verso il creatore.

E similmente non pare, che dal diritto discenda il dominio, mentre anzi il diritto discende dal dominio. Il diritto è di due sorte, diritto sopra una cosa, diritto verso una persona. Diritto sopra una cosa è un poter morale di disporre di quella cosa senza che altri possa ragionevolmente opporsi. Diritto verso una persona è un poter morale di avere da un altro alcuna cosa senza che egli, od altri possano ragionevolmente opporsi. Dominio è un poter morale di disporre di una cosa come propria. Il quale dominio si estende e sopra le coso esteriori, ed anche sopra gli atti della propria volontà, poichè ciascuno in forza di sua libertà è padrone de' proprj atti. Ora e l'uno, e l'altro dei due diritti or menzionati reale, e personale sorgono dal dominio, come da loro radice. Perocchè in quanto al diritto reale sopra la cosa, se tu ne acquisti il dominio, da qnel momento la cosa diventa tua, e tu puoi servirti di essa come di cosa tua, ed escluderne gli altri. Hai dunque acquistato un diritto, cioè il potere di servirti di quella cosa senza che altri te lo possa ragionevolmente impedire. Insegnano in fatti e Giuristi, e Canonisti, che un effetto del dominio si è di rivendicar la cosa da qualunque possessore. Si potrebbe scorrere per tutti i modi di acquistar dominio. Prendasi l'occupazione per es. di un tesoro, di un' isola non da altri ancora scoperta, ovvero di una cosa abbandonata. Prima di aver occupato il tesoro, tu non hai ancora alcun diritto, ma appena, che l'hai occupato, esso diventa tuo, e diventato tuo hai diritto, che nessuno te lo possa rapire.

In quanto ai diritti verso una persona tu hai diritto verso di lei per un'opera, che hai prestato in suo favore, quell'opera fu tua, tu ne avevi il dominio, e in forza di questo dominio tu e non altri, hai il diritto di ripeterne

la mercede. Avesti anche il diritto verso quella persona per una semplice graziosa sua promessa, tu hai accettata la promessa, quell' accettazione è tua, tu ne avevi il dominio, e in forza di questo dominio tu, e non altri, hai il diritto, che la promessa sia adempiuta.

In simil maniera si spiegano que' diritti, che hai di passeggiare, di parlare, di mangiare, di bere ecc. La facoltà di passeggiare, di parlare, di mangiare, di bere è tua, tu ne hai il dominio, e in virtù di questo dominio tu hai il diritto di recare quelle facoltà ai loro atti, e nessuno te lo può impedire.

In ogni caso adunque il diritto vien dal dominio, e perchè il dovere vien dal diritto, perciò dal dominio vengono e i diritti, e i doveri.

Ma per dominio non s' intende qui solamente un dominio pieno, e perfetto di proprietà, ma qualunque titolo, per cui la cosa si possa dir *sua*, nel qual senso l' usufruttuario si dice padrone dell' usufrutto, l'usuario padron dell' uso, l' amministratore padrone dell' amministrazione, perchè dell' usufruttuario l' usufrutto è *suo*, dell' usuario è *suo* l' uso, e dell' amministratore è *sua* l' amministrazione. Quanti son dunque i titoli, che ad uno fanno *sua* una cosa, altrettanti sono i suoi diritti, ed altrettanti in un altro i doveri.

I diritti emananti da un dominio inteso in senso lato, come or ora fu spiegato, altri sono innati, ed altri acquisiti.

§ 1. DOVERI DI GIUSTIZIA PER DIRITTI ALTRUI INNATI.

Fu dato all'uomo dalla liberalità del Creatore un essere vivente, composto d' anima, e di corpo; di corpo ch' è materia, di un' anima ch' è spirituale, dotata d' intel-

letto desioso del vero, e di volontà desiosa del bene, il tutto unito insieme in unità di persona con un abborrimento ineluttabile alla sua distruzione. Quest'essere gli vien dato non in pieno dominio, che questo Iddio lo riserva per se, ma ad uso ad amministrazione, e perfezionamento, onde servirsene per adempiere i doveri, che Iddio gli impone, e giungere per mezzo di tale adempimento a conseguire il suo ultimo fine. Il pieno dominio è di Dio, l'uso è dell'uomo, a cui Iddio lo diede. È dunque diritto di Dio, e dell'uomo, che quest'essere sia conservato nella sua integrità, e che niuno si opponga al suo perfezionamento.

Ne nascono quindi tre doveri di rispettare la vita altrui col non attentare alla sua esistenza, di rispettarne l'intelligenza col non indurlo nell'errore, di rispettarne la volontà e la coscienza col non indurlo al male.

L'omicidio è un gran delitto, un delitto contro Iddio, di cui distrugge l'opera dopo gli Angeli la più grande, che sia uscita dalle sue mani, della quale egli riservò a se solo il dominio, delitto contro l'uomo, che vien privato del maggior bene qual è la vita, e delitto contro la società, che vien privata di un suo membro, e de'servigi, che questi sarebbe in obbligo di prestarle. Onde nessuna provocazione può legitimare l'omicidio. Si eccettua una ingiusta aggressione contro la vita propria o di un terzo. Perocchè l'uccisione dell'aggressore diventa necessaria e lecita all'aggredito, quando egli abbia esaurito tutti gli altri mezzi di moderata incolpata difesa, quali sono in primo luogo la fuga, indi lo spogliare dell'armi il nemico, e anche indebolirlo con percosse, e ferite, purchè nol faccia con intenzione primaria, e diretta di uccidere il nemico, ma principalmente per difendere la propria

vita. Perocchè in tal caso l'uccisione dell'aggressore non è contraria al dominio, che ha Iddio sopra la vita di tutti, perchè avendo egli dato a ciascuno il diritto di difender se stesso gli ha anche conceduto di usare i mezzi a ciò necessari, quando almeno il danno altrui non superi il nostro. Essa non è neppure offensiva alla società, perchè se perisce un membro di essa, se ne salva un'altro. L'assalitore poi ha perduto il diritto alla propria conservazione, perchè in diritti per se stessi eguali ed in pari circostanze al diritto del colpevole prevale il diritto dell'innocente. Si eccettua il caso, in cui l'aggressore fosse persona necessaria al ben pubblico come sarebbe un General d'armata, senza del quale una battaglia potrebbe andar perduta, perchè il ben pubblico prevale al privato.

Lo stesso si deve dire delle percosse, e d'altra qualsiasi offesa, le quali se non si possono prevenire colla fuga, si possono respingere colla forza non mai coll'uccision del nemico, e sempre con minor suo danno, non rispondendo maledizioni per maledizioni, nè contumelie per contumelie, sopprimendo qualunque movimento d'odio, e di vendetta, coll'animo preparato a rinunciare anche ad una giusta soddisfazione, quando il ravvedimento, e la salute dell'offensore lo richiedesse, secondo il precetto del divino Maestro. — *Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram.* — Matth. 3.

Non è lecito coll'uccisione dell'assalitore difendere i beni, che si dicono di fortuna, perchè la vita è un bene molto maggior dei beni di fortuna, e perduta una volta è per sempre irreparabile, mentre i beni di fortuna oltre ad essere di minor pregio sono anche reparabili. Si eccettua il caso, in cui i beni fossero necessarj alla conser-

vazione della vita, perchè quando que'beni fossero veramente necessarj alla vita, chi attenta ai beni, attenta alla vita. Alcuni eccettuano anche il caso, di quando i beni sono di gran momento, e sebbene non necessarj alla conservazion della vita sieno necessarj alla conservazione del proprio stato.

Non è lecita l'uccisione dell'offensore per difendere la propria fama, ed il proprio onore; perchè la fama, e l'onore sono beni d'ordine inferiore al bene della vita, consistendo non nel merito intrinseco di una persona, ma nel giudizio altrui. Il merito ne è il principio, e fondamento, e questo non si perde per qualunque insulto, o calunnia. Quando l'onore è stato offeso, non si ricupera coll'offendere chi ci offese, e vomitare contro di lui contumelie. Il male, che si facesse all'offensore sarà un mal suo, e non un ben nostro, perchè non giova a ricuperare quello, che fu già perduto, onde sarebbe non una difesa, ma una vendetta. Il modo di ricuperare fama, ed onore è il fare azioni virtuose, fra le quali tiene altissimo seggio il perdon delle offese.

Le dottrine fin qui esposte bastano a far conoscere quanto grave delitto sia il duello. Per duello s'intende il combattimento privato in luogo, e tempo designato ordinariamente fra due con intenzione, o pericolo di uccidersi l'un l'altro. Qual mai ragione potrebbero trovare i duellanti per non doversi chiamare assassini, e suicidi, ponendo l'uno, e l'altro la causa di restare egli stesso sgozzato? Non si può toglier la vita nè a sè, nè ad un altro senza rendersi rei di omicidio fuorchè nel caso di dover difender la propria vita da un ingiusto aggressore. Ora il duello non è difesa, perchè da uno si offre, e dall'altro si accetta volontariamente il combattimento,

si conviene sulla qualità dell'arme colla quale uccidere, o restar uccisi, si va all'ora prefissa al luogo destinato per assalire l'avversario. Il duello non è dunque una difesa, ma anzi un vero assalto premeditato, che l'uno dà all'altro de' combattenti per torgli la vita ad uso de' sicarj con questa differenza, che il sicario uccide proditoriamente, il duellante alla scoperta in faccia al Sole.

Ma ne va l'onore per l'uno, se dopo un'onta ricevuta non presenta la battaglia all'offensore per vendicare l'onor vilipeso, ne va l'onore per l'altro, s'egli per non parer vigliacco non accetta la disfida. Tutto adunque si riduce ad un punto d'onore. Fosse anche vero, che coll'offrir la disfida all'avversario si togliesse il disonore dell'onta ricevuta, questo vantaggio può egli stare a fronte d'un danno sì grave, qual'è il toglier la vita ad un altro, e il pericolo manifesto di perder la propria? fosse anche gravissima l'onta ricevuta non potrà mai adeguare il male, che si fa col toglier la vita a se, o ad altri, perchè la vita è un bene d'ordine superiore a quello dell'onore. Ma in realtà, l'onore non è riparato, perchè un onore non può essere riparato con un'azione ancora più disonorevele presso le persone di sano criterio, qual è la vendetta, e vendetta a sangue condannata da tutte le leggi divine, ed umane. L'onore non si ripara che con azioni virtuose anche senza rinunciare ad una giusta soddisfazione da ripetersi ne' debiti modi, ma specialmente colla pazienza, e col perdono. Qualunque altra riparazione non è che un onore presso persone di guasto giudizio, un onor falso, e un vero disonore. Lo stesso si dica dell'accettare, o non accettar la disfida. L'accettarla sarà un falso onore presso gente di niuna coscienza; il non accettarla non sarà disonore, ma un vero onore, perchè

atto virtuoso presso le persone di sana mente, e di purgato criterio.

Un secondo dovere per diritti innati si è di rispettare l'intelligenza altrui col non indurlo in errore. S'induce alcuno in errore coll'insegnargli dottrine false, o col mentire. Insegnar dottrine false anche in materie poco interessanti è sempre un atto contrario alla natura dell'intelligenza altrui, che lo rende avido del vero, e riluttante al falso, e ne offende il diritto, ch'egli ha di non esser tratto in errore. Che se l'insegnante è di mala fede, o aderisce ad una dottrina non ben ponderata, e l'insegna con termini assicuranti, dalla quale ne venga poi ad un altro, che l'accetta sulla sua autorità, un qualche danno, egli diventa responsabile verso il danneggiato, perchè vi coopera almeno come consulente. Anzi se avesse insegnato con tutta la buona fede, se scopre l'errore a tempo, è obbligato a disdirsi sotto pena della responsabilità del danno. Di più se il prossimo si trova in qualche errore, da cui ne possa a lui venir del danno, chi fosse per officio obbligato ad ammaestrarlo, diventerebbe complice del danno, anche per la sola ommissione di ammaestrarlo, come causa negativa bensì, ma causa morale ingiusta, perchè obbligato per giustizia ad impedirne il danno. Che se non vi fosse obbligato per giustizia, vi potrà essere obbligato per dovere di carità, se lo può fare senza grave suo danno, ma non facendolo, peccherebbe, non sarebbe però tenuto del danno.

In quanto poi al mentire egli è sempre illecito, ed ingiusto, illecito perchè opposto direttamente al fine, pel quale è stata data all'uomo la favella, ch'è di manifestare agli altri il proprio pensiero, ingiusto, perchè è un disconoscere, e sprezzare quella nobile facoltà, che fa all'uomo

amare il vero, ed abborrire il falso. Onde la menzogna in nessun caso può mai esser lecita, perchè cattiva per sè medesima, come tale la riconoscono non che le divine scritture, i ss. Padri, e Teologi, ma anche i Filosofi del Paganesimo, fra' quali Aristotele stesso, che la dice mala per sè stessa, e vituperevole. E tale è pure il senso comune, perchè il bugiardo stesso quando viene scoperto, ne arrossisce.

La società riposa tutta sulla veracità, senza la quale nessun contratto è saldo, a nulla giovano i giuramenti, sono pericolose le amicizie, ogni buona fede perisce, tutto è diffidenza, e disordine. La menzogna adunque, e con essa le frodi, ed inganni metterebbero la società in iscompiglio, e dissoluzione.

La simulazione è una bugia di fatto, perchè non solo le parole, ma qualunque altro segno sono instituiti per significare ciò, che si ha nella mente, ed è perciò come la menzogna egualmente illecità, ed ingiusta.

Se la bugia e la simulazione recano danno, il bugiardo, ed il simulatore ne diventano responsabili.

È sempre male il mentire la verità, non è però sempre male il tacerla, anzi bene spesso è un dovere il tacerla per conservare un secreto, per non infamare il prossimo, per non cagionar un danno a noi stessi, o ad altri. Quando però la verità ci vien domandata da chi ha diritto di saperla, come sarebbe il giudice, o superiore qualunque, dentro i limiti del suo potere, e secondo le forme della legge, o di qualche statuto, vi ha l'obbligo di manifestarla anche col danno proprio, o d'altri, perchè altrimenti si vengono a ledere i diritti del Superiore.

Il terzo dovere per' diritti innati si è di rispettare di ognun la volontà, e coscienza per non indurlo al male.

La volontà inclina sempre verso quel bene che le vien mostrato dall'intelletto. Col disseminare pertanto massime perverse si veggono ad intaccare le altrui coscienze. Errori perniciosissimi in materia di fede, che si spargono da Materialisti, Deisti, Atei, Panteisti disseminano l'incredulità per ogni dove, e schiantano da tanti cuori la vera fede. Oscene fotografie, laidi romanzi immodestia portata in trionfo schiantano il buon costume, ed introducono ne' popoli l'immoralità e la scostumatezza. Siccome adunque è diritto di ciascheduno, e della società, che nessuno offenda la religione e la pubblica onestà, così è dovere di tutti siccome di conservare sè stessi nella vera religione, e nel buon costume, così anche di non porre insidie con libri proscritti dall'autorità della chiesa, con bibbie depravate, con massime corrompitrici, ed eccitamenti scandalosi, atti inonesti ed impudici all'altrui fede, ed onestà.

§ 2. DOVERI DI GIUSTIZIA PER DIRITTI ALTRUI ACQUISITI.

Ogni diritto si è veduto, che viene da un dominio, inteso questo vocabolo in un senso lato, in quanto cioè si dice d'aver dominio, o padronanza d'una cosa, quando si può dir *sua*. L'usufruttuario dice *suo* l'usufrutto, l'usuario dice suo l'uso, il creditore dice il *mio* credito, il debitore il *mio* debito, l'uomo onorato il *mio* onore, il servo dice il *mio* padrone ecc.

L'uomo nasce con molti diritti, perchè sua è l'anima, suo il corpo, sue le membra ecc., diritti naturali, ed innati come abbiamo spiegato. Ma egli ne acquista in seguito degli altri, che abbiamo chiamato appunto diritti acquisiti, perchè vengono da qualche cosa, ch'egli fa *sua*, diventandone lecitamente, ed onestamente padrone.

I beni, che acquista l'uomo in un ordine più elevato sono le scienze, ed arti liberali, e meccaniche, e la virtù, dalle quali ne vengono a lui onore lode, e gloria, scienze, arti, e virtù beni intrinseci, lode, e gloria beni estrinseci. I beni, ch'egli acquista in un ordine inferiore, sono i beni che si dicono di fortuna.

Scienze e virtù.

Le scienze, arti, e virtù nessuno le può all'uomo rapire, ma può essere colla detrazione rapito l'onore, e la gloria, che le accompagna. Siccome le scienze, e la virtù sono una proprietà dell'uom scienziato, e virtuoso, così pure sono di sua proprietà l'onore, e gloria, che ne consegue, essi ne hanno dunque diritto. La detrazione perciò è un atto non solo inonesto, ma ingiusto, che obbliga il detrattore a disdirla, e a risarcire tutti i danni, che ne fossero derivati.

La detrazione si fa col negare il merito di una persona, o col rivelare un suo fallo occulto, perchè essendo ancora occulto egli non ha perduto il diritto a quella fama, che si è acquistato colla regolare sua condotta esteriore pubblica. Non si può scoprire neppure un difetto naturale, che porti seco un disdoro, e molto meno il rinfacciarlo, perchè essendo occulto ha la persona il diritto a quella stima, e riputazione, che godono gli altri. La detrazione sarà ancora più grave, se sia calunniosa appiccando ad alcuno un fallo che non abbia commesso. Si misura la gravezza della detrazione anche dalla qualità della persona più, o meno rispettabile, di cui si offende la riputazione, perchè anche un neo in una persona di alto merito è troppo rimarchevole. È sempre detrazione

il dir male del prossimo senza una giusta necessità anche presso una persona sola anche nella sicurezza, che questa sia per osservare il secreto, perchè ciascuno ha diritto all'intatta sua ripulazione presso tutti e singoli gl'individui della società.

Laonde è cosa ingiusta contro la riputazione del prossimo il pensar, cioè giudicare, e anche sospettare male di lui, perchè il giudicare, e sospettar male del prossimo è sempre un detrarre, cioè un levar via qualche cosa dalla sua riputazione, e se è male detrarre presso di un altro, è male anche il detrarre presso di sè.

Beni di fortuna.

L'uomo nascendo nulla porta seco dal sen della madre fuorchè la vita ad uso, e non in dominio. Egli anche prima dell'uso di ragione può acquistare, ed acquista dominj e diritti, almeno per successione ereditaria, come si ha in San Paolo. — *Quanto tempore haeres parvulus est*, *nihil differt a servo*, *cum sit* dominus *omnium*. — E tal è la consuetudine presso tutte le genti. Perocchè per acquistar dominio e diritti è bensì necessario avere la ragione, ma non è necessario averne l'uso. Così anche il mentecatto acquista ragioni, e diritti.

I modi principali di acquistar dominio sono l'occupazione di una cosa, che non ha padrone, il contratto quando la cosa ha padrone, e l'eredità. L'occupazione in primo luogo, ch'è l'impadronirsi di una cosa, che non ha padrone; cioè prenderla con animo di farla sua. Il titolo è giusto, perchè Iddio ha creato tutto pell'uomo. Gliene diede il dominio, quando disse a' nostri progenitori. — *Crescite, et multiplicamini, et replete terram, et subjicite*

eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus coeli, et universis animantibus quae moventur super terram. — Gen. 1. 28. e come si ha nel Salmo 8. — *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* — Se dunque vi sono cose, che non hanno padrone, ciascuno le può prendere e diventano del primo occupante. Tali sono, dice il Codice Italiano, gli animali, che formano oggetto di caccia, o di pesca, il tesoro, e le cose mobili abbandonate. — Ma l'esercizio della caccia, e della pesca soggiunge lo stesso codice è regolato da leggi particolari. Il tesoro, dispone il codice, appartiene al proprietario del fondo, in cui si trova. Se il tesoro è trovato nel fondo altrui, purchè sia stato scoperto per solo effetto del caso, spetta per metà al proprietario del fondo, in cui fu trovato, e per metà al ritrovatore. Per tesoro s'intende qualunque oggetto mobile di pregio, che sia nascosto, o sotterrato e del quale nessuno possa provare di essere padrone. Se non vi sono ragioni, che dimostrino essere stata abbandonata, una cosa ritrovata deve credersi non abbandonata, ma perduta, e deve restituirsi al suo padrone. — Chi trova, così dispone il Codice Italiano, un oggetto mobile, che non sia tesoro, deve restituirlo al precedente possessore, e se non lo conosce, deve senza ritardo consegnarlo al Sindaco del luogo, dove l'ha ritrovato.

L'occupazione di cose, che si trovano senza padrone, titolo giusto ad acquistarne il dominio, richiede l'uso di ragione, perchè l'occupazione per acquistar dominio si deve fare coll'animo di farla sua, onde il bambino, ed il mentecatto non può per mezzo di questo titolo acquistar dominio. Ciò non ostante si può dire, che il bambino acquista il dominio del latte, che sugge, e de' cibi, di cui si nutre, non che il diritto di usare de' pannilini,

e vesti, de' quali viene coperto: perocchè sarebbe reo di furto, chi glieli involasse.

Il diritto di occupazione, e padronanza concesso da Dio all' uomo su tutto il creato ha fatto sì, che crescendo l' uman genere ne' tempi antidiluviani, e posdiluviani, e non potendosi tutto contenere nè avere mezzi sufficienti di alimentazione nel paese natìo le famiglie mano mano se ne allontanassero e andassero ad occupare, e coltivare altri paesi più, o meno lontani, onde trovare sostentamento. Non fa dunque bisogno d' imaginare convenzionali divisioni di beni. Le famiglie, che col crescere del genere umano furono costrette di andare ad abitare in terre lontane, e coltivarle, e impadronirsene, posero esse stesse i confini, e le divisioni tra un possedimento, e l' altro, da rispettarsi a vicenda e così continuando per secoli arrivarono a formar provincie, e regni, e coprire la superficie del globo colla divisione de' beni già bella, e formata.

Un secondo modo di acquistar dominio sono i contratti. Il contratto è una convenzione fra due, o più persone, delle quali alcune sole si obbligano verso le altre, ovvero tutte si obbligano reciprocamente a qualche cosa. Quando l' obbligazione è da una parte sola, il contratto chiamasi unilaterale, e chiamasi bilaterale, quando l' obbligazione è reciproca. La promessa accettata quando è pura, e gratuita senza imporre alcuna obbligazione al promissario è un contratto unilaterale; quand' è onerosa, è un contratto bilaterale alla maniera degli altri contratti. La donazione è una concessione gratuita, e di pura liberalità, che fa uno ad un altro di qualche cosa. Sebbene anche nella donazione si richiede il consenso e del donante che dà, e del donatario, che accetta, ciò non ostante rigorosamente parlando non è un contratto, perchè il donante non si obbliga, ma

dà a dirittura quello, che dona: Si appongono alle volte anche alle donazioni alcune condizioni, le quali se sono gravose ne alterano alquanto l'essenza di puro atto gratuito, e liberale.

Tanto per mezzo de' contratti, quanto per mezzo delle donazioni si trasferisce il dominio da una in altra persona. Perocchè in tanto uno è padrone di una cosa in quanto ha il diritto di escludere un altro. Ora col contratto per es. di vendita, e colla donazione egli non esclude, anzi ammette l'altro ne' suoi diritti. Il dominio vien dunque trasferito. Altre volte a trasferire il dominio per mezzo de' contratti si richiedevano titolo, e tradizione della cosa. Ora la legge, e segnatamente il Codice Italiano dichiarano perfetta la vendita, e la proprietà acquistata di diritto dal compratore riguardo al venditore al momento, che si è convenuto sulla cosa, e sul prezzo, quantunque non sia seguita ancora la tradizione della cosa, nè sia pagato il prezzo. Lo stesso si dica degli altri contratti.

Affinchè però i contratti, e le donazioni sieno valide e trasferiscano il dominio si richieggono certe condizioni, la capacità de' contraenti a poter alienare, quale non hanno i minori, gli interdetti ecc., la capacità della cosa ad essere alienata, quali non sono i Benefici ecclesiastici, cose sacre ecc., il consenso valido de' contraenti quale non sasarebbe se fosse dato per un errore sostanziale ecc., e la forma sostanziale, che fosse dalla legge prescritta.

Si acquista finalmente dominio per successione legittima, o testamentaria, anche questa regolata dalle leggi. Che le successioni testamentarie, e anche *ab intestato* abbiano come taluni vorrebbero tutta la loro forza dalla legge per trasportare il dominio, non pare verosimile. Le successioni sono sempre state in uso presso tutte le genti an-

che le più selvaggie, e prive di legislazione, e devono derivare perciò almeno in quanto alla successione dei figli a loro genitori da una legge di natura, determinabili però dal diritto delle genti, e di ciascuna nazione.

Si conchiude che siccome ciascuno ha diritto che sieno rispettate le cose sue in qualunque maniera le abbia acquistate, così è dovere di rispettare quelle degli altri, non danneggiandoli con furti, rapine, frodi, liti ingiuste, e vessazioni di qualunque sorta, e nel caso d'averli danneggiati è dovere di restituire il mal tolto, e di rifare i danni cagionati. Tanto esige la giustizia commutativa, ch'è di dare a ciascuno il suo.

Dopo aver veduto i doveri di benevolenza, e di giustizia, che ha ciascuno verso il suo simile in individuo, sono a vedersi i doveri, che risultano ai privati in ordine alle società e particolari, e universali in cui uno si trova, e che risultano alle stesse società sia verso gli individui, che la compongono, e sia verso altre società consimili, e consorelle.

CAPO V.

DOVERI RECIPROCI FRA INDIVIDUI, E SOCIETÀ

Per società s'intende un'unione di esseri intelligenti ad un comune intento. La definizione è chiara. Vera società non si concepisce, nè esiste, che fra esseri intelligenti, perchè non si dirà mai di nessuno, che abbia società co' suoi cavalli, colle sue galline, colla sua casa, coi suoi campi. Ora gli esseri intelligenti operano sempre per un qualche fine, il quale se non fosse comune, ma in

uno fosse un fine, nell' altro un altro fine, non unione vi sarebbe fra loro, ma disunione. Ora il comun fine inteso da soci è appunto quel vincolo, che gli unisce. Un vestigio di società si trova anche fra i bruti, di società stabile come uno sciame d' api che vive lungamente sotto la reggenza di un' ape regina, società temporanea, quella che hanno gli animali tutti coi loro parti sino a un certo tempo.

Iddio è il tipo universale di tutto il creato, e siccome egli è il tipo di tutti gli esseri individuali, come si è detto più volte, così egli è pur il tipo di tutti gli esseri collettivi, e delle società. Il Padre, e il Fgliuolo, e lo Spirito Santo sono tre persone non unite, ma ciò ch' è infinitamente più perfetto, identiche in una sola essenza, e in un solo atto di volere la sua gloria intrinseca che consiste nella comunicazione, e manifestazione *ad intra* di sue infinite perfezioni, e la sua gloria estrinseca, che consiste nella manifestazione *ad extra* delle sue stesse perfezioni per mezzo specialmente della glorificazione dei suoi eletti, come fine ultimo di tutte le opere sue, preparando, e disponendo con soavità insieme, ed efficacia, i mezzi che vi conducono infallibilmente, perchè niente resiste alla sua volontà. Questa divina società io la diceva il tipo d' ogni società, e a ciò dire oltre alle ragioni intrinseche ci conforta l' autorità di San Paolo, il quale nell' epistola a que' d' Efeso cap. 3. 3. dice che da Dio Padre prende nome ogni paternità in Cielo, ed in terra — *Ex quo omnis paternitas in Coelo, et in terra nominatur*.

È dunque ogni società copia, ma copia imperfetta della società esistente fra le divine persone. Nella società divina non vi è unione di esseri, ma unità, nelle società create vi è unione di esseri ma non unità. Nella divina vi è unità

e identità numerica di volere, nella creata unità solamente specifica. Nella divina perfetto accordo nella scelta dei mezzi, nella creata qualche dissenso ed errori. Nella divina piena efficacia ne' mezzi, nella creata mezzi spesso inefficaci, e quantunque ogni società e grande, e piccola debba sempre tendere ai fini suoi prossimi, e per mezzo di questi al fine ultimo, ch'è il conseguimento del sommo Bene, raro è bensì, che si perda di vista il fine prossimo, ma è frequente il perder di vista il fine ultimo, e supremo. Tanto più dunque una società sarà perfetta, quanto più si accosterà al tipo nell' unità del volere, nella scelta dei mezzi più efficaci, nella fermezza dell' operare, e nel diriger tutto e mezzi, e fini prossimi al fine ultimo, conseguimento del Sommo Bene.

È necessaria, ed essenziale ad ogni società un' autorità, la quale è un potere residente in uno, o più individui della società di comandare agli altri. Perocchè essendo varj gli ufficj da esercitarsi nella società, e varj i mezzi, che conducono al fine sociale, non vi sarebbe unità, e la società non potrebbe sussistere, se non vi fosse, chi distribuisce gli ufficj, e facesse collimare tutte le volontà al medesimo scopo. In chi poi debba risiedere quest' autorità, si dirà poi.

Quando Iddio creò nel principio Cielo, e Terra, creò due società, la società angelica, e la società umana, la società angelica la creò di getto tutta intiera in una volta, la società umana la creò in germe, creando i due progenitori Adamo ed Eva, da quali doveano discendere per generazioni successive gli uomini tutti. Si dissero due società, ma si poteva dire anche una società sola, composta di due società Angeli, e Uomini, poichè sappiamo dalla rivelazione, che gli Angeli, e gli Uomini si trovano

fra loro in comunicazione, e perciò anche in società, creati e gli uni, e gli altri per un medesimo ultimo fine, ch'è il Sommo bene, e che gli uni hanno già conseguito, e gli altri vanno mano mano conseguendo a misura che giungono a salvamento, e così fino che ne sia compiuto il numero da Dio predestinato. Onde da questa universalissima società angelico-umana non ne sono esclusi, che gli Angeli rubelli, e le anime che hanno già riportata la sentenza di eterna condanna. Dopo l'universale giudizio fatta la separazione de' reprobi dagli eletti vi sarà una sola società in Cielo, dove i giusti angeli, e uomini regneranno pacificamente con Dio per tutti i secoli dell'eternità.

Ogni uomo appena che viene in questo mondo si trova nell'istante medesimo in questa grande società, verso la quale ha dei diritti, e dei doveri da adempiersi, quando sia giunto all'uso di sua ragione. Di questi si è già parlato nel capitolo precedente. Ma egli entra nascendo a far parte di altre società meno universali, delle quali le principali sono la società paterna, la società conjugale, la società civile.

§ 1. SOCIETA' PATERNA.

Quali sono i doveri de' genitori verso de' figli, e i doveri de' figli verso de' génitori?

I doveri de' genitori verso de' figli si possono ridurre a due, sostentamento ed educazione. Avendo i genitori dato l'essere a figliuoli, glielo devono continuare, e recarlo a perfezione: che tal è l'intento del Creatore, il quale essendosi servito de' genitori per dar l'essere a figliuoli, intende servirsi di essi per conservarlo, e perfe-

zionarlo. L'amore infatti inserito dal Creatore nel cuore de' genitori verso de' figli esige, che procurino loro tutti quegli ajuti, di cui abbisognano. L'abbandonarli è un soffocare l'istinto di natura, che si palesa anche ne' bruti, e nella cura affettuosa, che hanno de' loro parti. È quindi dovere de' genitori il procurare a figli e vitto e vestito, e abitazione, e medicamenti, finchè essi non possano procacciarseli da sè medesimi.

Il secondo dovere de' genitori verso de' figli è l'educazione, educazione civile, morale e religiosa. La civile sarà proporzionata allo stato, condizione, capacità e mezzi anche materiali della famiglia. Per gli uni basterà insegnar loro i modi del parlare, del vestire, del conversare secondo gli usi del paese, i primi rudimenti del leggere, e dello scrivere, un' arte, una professione per trarne i mezzi di sussistenza per tutta la vita. Per altri sarà necessario far loro apprender le scienze, le lingue, la storia, il commercio, e quanto s' appartiene ad una compiuta, e perfetta educazione.

Ma sopra tutto è strettissima l'obbligazione de' genitori di dare ai figli l'educazione morale, e religiosa, inspirando loro fin dagli anni più teneri sentimenti di pura onestà, e di profondo rispetto alla religione. Il che faranno e coll' ammaestramento orale, e coll' esempio, poichè è cosa di fatto, che i giovanetti ne' primi anni, quando la loro ragione è poco sviluppata, prendono per guida del loro operare le convinzioni, e l'esempio de' genitori. Ora è incalcolabile il vantaggio di questo primo avviamento al bene, perchè molto comunemente secondo il detto dello Spirito Santo il giovine anche invecchiando non abbandona più quella strada, che ha cominciato a battere fin da principio. — *Adolescens juxta viam suam,*

etiam cum senuerit, non recedet ab ea. — Che se poi per avventura il giovine fatto adulto viene perchè sedotto da passioni, o da cattivi esempj a traviare, i semi di virtù già piantati nel suo cuore tornano sovente a rivivere, e a produrre o presto o tardi il loro frutto, e a ricondurre il traviato sul retto sentiero.

Errano dunque grossamente que' fra gli odierni filosofi, i quali vorrebbero, che non si parlasse di religione a fanciulli, se non quando essi sieno giunti all' età di potere essi medesimi scegliere fra le varie religioni, quasi che l' uso della ragione venga tutto ad un tratto, e non anzi a poco a poco. A misura adunque, che va svolgendosi la ragione, le si devono propinare progressivamente dettati d' onestà, e verità religiose, acciocchè quando l' uso della ragione sia perfetto, ne abbia già una sufficiente supellettile. Oltre di che come farebbe il giovine in quel momento, che arriva l' uso di ragione, istruirsi sull' istante di tutte le massime di morale, e di religione, che gli son necessarie? Di più se si lascia d' istruire da principio la tenera ragione, essa frattanto s' imbeve di false massime, e di false dottrine, e poi come si farà a svellerle dalla loro mente e dal loro cuore?

Quando si dice che devesi da' genitori ai figliuoli un' educaziono religiosa, s' intende parlare della vera religione, cioè della religione cattolica, ch' è la sola vera religione, come lo dimostrano infiniti, e palpabili argomenti, dei quali se ne diede un cenno anche in questi elementi e che si possono vedere dis esamente presso i Teologi. Un genitore adunque accattolico si trova nell' impossibilità di dare una vera educazione religiosa ai suoi figliuoli, i quali per altro in certi punti saranno presso Dio escusati, finchè loro non giunga un mezzo per essere disingannati.

Onde è ben saggia la disposizione della chiesa nel proibire i maritaggi misti fra cattolici, ed eretici pel pericolo manifesto di corruzione per il conjuge cattolico, e per la prole; che se per qualche gravissimo motivo la chiesa dispensa, lo fa mediante giurata promessa dell' uno, e dell' altro conjuge, che i figli tutti e maschi, e femmine sieno educati secondo la cattolica religione.

I genitori sono obbligati a dare l' educazione religiosa ai suoi figli ne' primi anni per sè stessi, perchè ne' primi anni gli hanno sempre presso di sè, in seguito la devon dare o per sè stessi, o per mezzo di abili institutori, quando siano sicuri di loro probità, e di loro rette credenze. Anche qui declamano altamente i liberi pensatori sull' educazione, che si dà dagli instituti religiosi, o dai preti secolari. Ma perchè si declama? perchè dagli instituti religiosi non s' insegnano ai giovani che antichi pregiudizj, che tali chiamano le massime sacrosante del Vangelo, mentre invece si dovrebbero far educare, essi dicono, secondo i principj della moderna civilizzazione. Qual' è questa moderna civilizzazione? il panteismo, l' ateismo, il materialismo, l' incredulità. Che tal'è pur troppo la dottrina di tanti, che seggono sulle cattedre degli odierni licei, e delle odierne università. Meglio fia pe' giovani conoscere anche solo il catechismo, che bere dottrine a fonti tanto sataniche, ed avvelenate.

Che se ad onta della cura de' genitori nel dare ai figli una morale, e religiosa educazione, essi tralignino dandosi al mal costume o a perverse dottrine, è dovere dei genitori il correggere con amorevolezza insieme, e con forza, e non bastando la correzione punirne i trascorsi a misura della gravezza del male, ed entro i limiti dalla legge stabiliti.

Quali ora sono i doveri de' figliuoli verso dei genitori? a tre si riducono, amore, riverenza, ubbidienza. Il complesso di questi tre doveri chiamasi pietà figliale. Amore si deve ai genitori affettivo, ed effettivo, e non solo quell'amore universale, che abbraccia tutti i nostri simili senza eccezione, ma un amore speciale in contraccambio del bene ricevuto dai genitori, che è l'essere, e l'educazione. Il quale amore non deve spegnersi giammai ad onta che anche i genitori non avessero adempiuto, e non adempissero tutti i doveri di educazione, che devono ai figli, perchè sarà sempre vero, ed in eterno, che da essi ricevettero l'essere, e la vita. E di tale amore ne devono i figli dare ai genitori frequenti dimostrazioni per generare ne' loro animi quella compiacenza, e contentezza che provano nel vedersi riamati dai loro figli. E tale amore deve spiccare specialmente nel sopportarne di buon animo e senza rampognarli, e senz' anche dar segno di conoscerne le imperfezioni, molestie, nojosità, mal umore, e soccorrerli cortesemente, quando venissero in qualche anche non grave necessità, sia spirituale, e sia corporale.

La riverenza dovuta ai genitori richiede, che se ne riconosca la superiorità coll' usare sempre con esso loro maniere umili, e rispettose, e perciò si mancherebbe gravemente contro un tale dovere, e coll' usare parole aspre, modi inurbani, risposte arroganti, derisioni, minacce, col contraffarne il parlare, il gestire, l'andare, col negare ad essi il saluto, col vergognarsi di loro, col rifiutarli, e rinnegarli per padre, e madre, coll' usurpare il reggime di casa ecc. Vuole di più il rispetto dovuto a genitori, che i figli prima d'intraprendere qualche cosa di grave momento consultino i genitori, perocchè sebbene i genitori non possano in certe cose opporsi in modo assoluto alla

volontà de' figli, come nella scelta dello stato, possono però dare saggi consigli, che devono i figli rispettare.

L'ubbidienza in fine, che devono i figli ai genitori, richiede, che i figli ne riconoscano l'autorità, che hanno i genitori di comandare in tutto ciò, che risguarda il buon reggime della famiglia, e la buona educazione morale, e religiosa. Perocchè se i genitori hanno l'obbligazione di ben regolare la famiglia, e di educare i figli, questi hanno il dovere di rispettarne i comandi. Anzi il buon figliuolo non aspetterà, che gli venga intimato espressamente il comando, ma cercherà di esplorarne, ed indovinarne la volontà per risparmiare ai genitori l'atto increscevole del comandare.

Se l'amore, e la riverenza de' figli verso de' genitori non deve cessare, finchè vivono gli uni, e gl'altri, il dovere d'ubbidienza cessa, quando il figlio venga ad essere emancipato.

Giunti i figli all'adolescenza essi cominciano a pensare di accasarsi, e trovarsi una compagnia. Il che essi non faranno senza prima darne avviso ai genitori, e rispettarne i consigli. Essi entrano allora in una nuova serie di doveri, i doveri della società conjugale.

§ 2. SOCIETA' CONJUGALE.

L'essenza della società conjugale consiste nell'unione d'un uomo, ed una donna allo scopo d'averne figli. Perocchè non avendo Iddio creato l'uman genere tutto ad un tratto, ma volendo che si moltiplicasse da sè, pose negl'individui l'organismo, e l'istinto fra due sessi, perchè per mezzo di successive generazioni si moltiplicassero, e si perpetuassero ne' suoi discendenti, dicendo a' nostri

progenitori. — *Crescite, et multiplicamini, et replete terram, et subiicite eam.* — Gen. 1. 28. Le quali parole per que' primi nostri progenitori, e per qualche altra generazione furono un vero precetto, perchè non in altra maniera si poteva propagare il genere umano. Lo stesso si può dire di Noè, e de' suoi figli. Ma quando il genere umano ebbe dopo varie generazioni ad essere ben aumentato, allora il comando divino cessò d'aver forza in riguardo ai singoli individui. Perocchè se alcuni si astengono dal dar opera alla propagazione, infiniti altri ubbidendo all'istinto vi daranno opera senza fallo, e l'intento del Creatore non va fallito. Anzi due intenti ottiene il Creatore la propagazione del genere umano per mezzo di novantanove per cento di quelli, che seguono l'istinto delle nozze, e nel tempo stesso un altro bene per mezzo di que' pochi, che professano il celibato non alla maniera di celibatarj dissoluti, de' quali abbondava Roma pagana, ma per esser liberi dagli impegni, che sono indispensabili in una famiglia, e aver tempo e comodo di occuparsi più utilmente e per sè, e per la società. Perocchè in ogni società siccome vi devono essere e magistrati, e avvocati, e medici, e meccanici, e agricoltori, così vi dev' essere chi prega, chi istruisce, chi evangelizza, chi corregge, chi consola gli afflitti, chi assiste a morenti negli ospedali, e lazzeretti degli appestati, chi si faccia tutto a tutti. Uno, che sia occupato negli impegni di una famiglia non è atto a tanto. Ne fanno prova i pastori fra' protestanti, ed i ministri anglicani. Le cure di un marito si estendono poco al di là della propria famiglia, le cure del celibato ecclesiastico si allargano e abbracciano tutta intera la società.

L'unione, in cui si disse consistere la società conjugale dev' essere volontaria, e libera per ambe le parti,

perchè esseri intelligenti, che per natura sono indipendenti l'uno dall'altro, non possono unirsi, che per mutuo consenso, per un contratto cioè volontario, e libero. Onde tutto ciò, che rende nullo il consenso ed il contratto, annulla anche l'unione maritale ed il matrimonio. Gli impedimenti, che annullano il matrimonio, altri annullano per legge naturale, ed altri per leggi positive, e sono quindici compresi ne' versi seguenti.:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas
Aetas, affinis, si clandestinus, et impos,
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto,
Haec facienda vetant connubia, facta retractant.

Error. L'errore, quando versa sull'identità della persona, rende nullo il matrimonio per legge naturale, perchè il contraente non intende contrarre colla persona presente, ma con altra. Perciò era nullo il matrimonio di Giacobbe con Lia, che gli fu supposta in vece di Rachele, e non fu valido se non quando scoperta la frode contrasse espressamente con Lia. Quando l'errore versa solamente sopra una qualità accidentale della persona, il matrimonio è valido, perchè il consenso sebbene accompagnato da quell'errore si riferisce realmente alla persona, colla quale si contrae. Perciò è valido il matrimonio fra due persone, delle quali una si finge ricca, o nobile, e non la è.

Conditio. Per impedimento di condizione s'intende lo stato di servirtù strettamente detta, di schiavitù, per cui il servo si trova sotto il dominio del padrone, che lo può vendere, locare ad altri ecc. È un impedimento di legge positiva ecclesiastica, per cui è nullo il matrimonio di una persona libera con una persona schiava creduta

libera. Impedimento introdotto per togliere la grande ineguaglianza del contratto, e la grave ingiuria, che si farebbe alla persona libera.

Votum. Il voto solenne di castità nel far professione in Religione approvata, o nel ricevere gli ordini sacri è un impedimento dirimente per legge della Chiesa.

Cognatio. La cognazione. Altra si dice cognazione legale per adozione, altra cognazione spirituale a cagione del battesimo, e confermazione, altra cognazione naturale, per consanguinità. Sono un impedimento per legge ecclesiastica ad eccezione di primi gradi di consanguinità, che sono un impedimento anche per legge naturale.

Crimen. Anche il crimine è un impedimento ecclesiastico. Due sono i crimini, che vengono segnalati sotto questa rubrica, l'omicidio, e l'adulterio perpetrati nella seguente maniera; 1.° L'omicidio, per mezzo del quale due di comune accordo uccidono, o fanno uccidere il conjuge dell'uno, o dell'altro coll'intenzione di unirsi poi fra loro in matrimonio, ovvero senza previa cospirazione ma dopo aver commesso adulterio uno di essi uccide il conjuge dell'altro per unirsi in matrimonio col conjuge superstite. 2.° L'adulterio, prima o dopo il quale gli adulteri vivente il conjuge contraggono matrimonio, ovvero anche solo si promettono di contrarlo dopo la di lui morte.

Cultus disparitas. La disparità di culto, o di religione rende nullo il matrimonio per legge ecclesiastica fra due persone, delle quali una sia battezzata, e l'altra non l'è, come sarebbe nullo il matrimonio di un cristiano con un'ebrea, o musulmana, ma è valido il matrimonio fra cattolici, ed eretici, illecito però, perchè dalla chiesa proibito pel pericolo di seduzione per la parte cattolica, e per la prole nascitura.

Vis. Per forza s' intende qui un timor grave incusso ingiustamente con percosse, vessazioni minacce per istrappare il consenso. L' impedimento è di legge ecclesiastica, perchè un contratto in genere estorto per timor grave anche incusso ingiustamente è rescindibile ad arbitrio di chi ha sofferto violenza, ma per sè stesso è valido. Siccome però il contratto di matrimonio valido una volta non può più rescindersi, perciò la Chiesa perchè non venga fatta alla parte innocente un' ingiuria, che sarebbe irreparabile, lo ha con saggezza annullato.

Ordo. L' ordine sacro per legge ecclesiastica rende nullo qualunque matrimonio.

Ligamen. Per legame s' intende il vincolo di un primo matrimonio, durante il quale è nullo il secondo. È un impedimento di legge divina, perchè dichiara il Redentore nel suo Vangelo, che chi vivente il conjuge passa ad altre nozze è un adultero.

Honestas. L' impedimento, che si dice di pubblica onestà, è un impedimento indotto della chiesa, per cui una promessa di matrimonio seguita fra due persone rende nullo il matrimonio di una di esse con un consanguineo dell' altra in primo grado, ovvero per cui un matrimonio nato, e non consumato fra due persone rende nullo il matrimonio di una di esse col consanguineo dell'altra fino al quarto grado, computando i gradi secondo il gius canonico. L' impedimento si chiama di pubblica onestà, perchè non è conveniente secondo la pubblica onestà, che persone diventate quasi affini per gli sponsali de' suoi consanguinei, contraggano fra loro matrimonio.

Aetas. Il matrimonio degl' impuberi è nullo per legge ecclesiastica.

Affinis. Il matrimonio consumato produce un' affinità,

che rende nullo il matrimonio fra uno de' conjugi, ed i consaguinei dell' altro fino al quarto grado. Un commercio illecito produce affinità, ma solamente fino al secondo grado. È un impedimento di legge ecclesiastica, se si eccettua il primo grado in linea retta, che pare un impedimento anche per legge di natura.

Clandestinus. Per legge del Tridentino che non si estende agli infedeli, e neppure ai fedeli ne' luoghi, dove non è stato pubblicato il Concilio, sono nulli que' matrimonj, che non si celebrano davanti al proprio parroco, od altro Sacerdote con licenza del parroco stesso, o dell' Ordinario, e due o tre testimoni.

Impos. L' inabilità ad un congresso naturale, e prolifico, rende per sè stessa nullo il matrimonio.

Si mulier sit rapta ecc. È nullo il matrimonio fra il rapitore, e la donna rapita, benchè dopo il rapimento consentisse, finchè rimane in potere del rapitore, e non è ricondotta in luogo libero, e sicuro.

Che la Chiesa abbia potuto introdurre i sopra enunciati impedimenti è chiaro per la natura stessa del contratto matrimoniale. Il matrimonio fu sempre anche presso le genti infedeli considerato come cosa sacra, ma lo è ancora di più nel cristianesimo, dove il matrimonio per divina instituzione è stato innalzato alla dignità di Sacramento, e di gran Sacramento aggiunge l' apostolo San Paolo. Dalla regolarità delle nozze dipende in gran parte la pace delle famiglie, la morale pubblica, la salvezza delle anime. La Chiesa ha per divina instituzione il mandato di curare la retta amministrazione di Sacramenti, la pubblica morale, e tutto ciò, che risguarda la santificazione, e salvezza de' fedeli. Non v' ha dubbio adunque, che avendo la Chiesa dal suo divin fondatore la facoltà di sciogliere,

e di legare possa al matrimonio apporre quelle condizioni, che il bene della cristiana società possa ridomandare. Onde ebbe il Tridentino. Sess. 24. can. 4. a stabilire — *Si quis dixerit Ecclesiam non potuisse constituire impedimenta matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errasse, anathema sit.* —

Sebbene la union maritale sia volontaria, e libera nella sua origine, il vincolo, che ne deriva, è necessario, e indissolubile. E questo non solo per legge positiva divina di Cristo Signore, che richiamando il matrimonio alla prima sua instituzione dice in San Matteo cap. 19. — *Qui fecit hominem ab initio, masculum, et foeminam fecit eos, et dixit Propter hoc dimittet homo patrem, et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.* — Ma anche per legge naturale. Perocchè tanto richiede il fine intrinseco del matrimonio, ch'è la conveniente generazione della prole non solo, ma la sua educazione, ed istruzione, alla quale sono obbligati per legge di natura amendue i genitori. Nè si dica, che l'educazione de' figliuoli non deve durare poi sempre. Perocchè è vero, che la più laboriosa, e più assidua avrà il suo termine, ma l'amore de' genitori verso de' figli non finisce mai, ed è loro dovere, finchè vivono di avere a cuore il bene de' figli, e adoperarsi insieme per giovarli nelle temporali, e spirituali necessità. L'amor dei figli è sempre un nodo, che tien legati in uno i due cuori de' genitori.

Anche l'intima unione, che dee passare fra i due conjugi ne richiede l'indissolubilità. Perocchè se per l'amor fisico essi diventano un corpo, ed una carne sola secondo il detto divino — *erunt duo in carne una* — *jam non*

sunt duo sed una caro — per un' amore spirituale devono anche diventare un cuor solo, ed un' anima sola. Ora tale non può essere quest' amore, se non è accompagnato dalla certezza di una impossibe separazione. Perocchè data la possibilità, che secondo la volontà dell'uno, o dell' altro de' conjugi debba scindersi il vincolo, sottentra subito la diffidenza, la freddezza, e la gelosia.

Dopo che una madre ha consumato i suoi anni giovanili ne' disagi di più gravidanze con pericolo di perder la vita nel darla ai figli, e dopo gli stenti del loro allevamento, ed istruzione, essere divorziata con disonore da chi essa fè lieto, e ricco di bella prole, è tale un' assurdità, che natura nol può consentire. Disonorata la madre, e scacciata dal padre quale stima ne faranno i figli, qual affetto ne avranno, quale soccorso le presteranno? Se essa si rimarita, un simile oltraggio le si ripete, divenuto non altro che uno strumento di sfrenata cupidigia, mentre fu data da Dio all'uomo come *adjutorium simile sibi.* Poscia nimicizie fra le famiglie de' mariti, e delle consorti abbandonate, e quindi il turbamento, e lo scompiglio dell' intera società. La pubblica onestà adunque, e la sicurezza della società riposano sulla insolubilità del maritaggio.

Le quali ragioni tutte dimostrano, che per nessuna ragione, nè per adulterio, nè per sevizie e neppure per mutuo consenso de' conjugi può esser solubile il matrimonio, perchè anche in tali ipotesi ricorrono sempre gli stessi inconvenienti e per la educazione della prole, e per l' intima unione degli animi, che si richiede fra conjugi, e per la pubblica onestà, e pel buon essere della società.

Il divorzio, ma solo in quanto alla coabitazione, è permesso per la fede conjugale tradita da uno de' conjugi,

o per sevizie, o per qualche pericolo grave d'animo, o di corpo, o per mutuo consenso ecc. Che se il divorzio anche in quanto al vincolo fu permesso da Mosè al popolo ebreo lo fu, come spiega il Redentore *ad duritiem cordis eorum,* ma da principio non fu così, come nol può essere presentemente, perchè egli ha richiamato il matrimonio alla sua prima origine.

Solo il matrimoio non consumato de' fedeli può essere sciolto anche in quanto al vincolo per mezzo della professione solenne di uno de' conjugi in una Religione approvata, perchè la chiesa ha apposto al contratto conjugale la tacita condizione di poter professare in una Religione approvata, ovvero per una dispensa del sommo Pontefice per cause gravissime. Ma quando il matrimonio è consumato, è solubile solamente a Dio, il quale come supremo padrone di tutti i diritti degli uomini gli può far cessare.

Il matrimonio però degli infedeli sebbene consumato può essere sciolto anche in quanto al vincolo da uno de' conjugi che si converta alla fede, quando l'altro non voglia coabitare, o coabitare bensì ma disprezzando la religione, o non permettendo, che la parte convertita viva cristianamente. Sopra di che si veggano i Teologi.

Si disse più sopra consistere l'essenza del matrimonio nell'unione di un uomo, e di una donna allo scopo di averne figli, colle quali parole si volle fin d'allora far conoscere che un uomo nè lecitamente, nè validamente può avere più mogli, nè una donna più mariti. Avere più mogli chiamasi poligamia, e poliginia, avere più mariti, poliandria, e l'uno e l'altra vietata non solo per legge positiva da G. C. nel suo Vangelo, ma anche per legge di natura; e più la poliandria, perchè oltre le ra-

gioni, che condannano la poligamia, la poliandria rende incerto qual sia il padre della prole, e a chi ne appartenga l'educazione, onde non fu mai permessa.

Ma anche la poligamia, se non siavi la permissione divina, è contraria alla legge di natura, perchè in 1.° luogo non vi è nella poligamia eguaglianza di contratto, mentre nelle mogli tutto intero l'affetto è rivolto ad un sol marito, e al contrario l'affetto del marito e suddiviso e non è tutto nè di una moglie, nè d'un'altra, e perchè in 2.° luogo non è quasi possibile, che nel marito non vi sia qualche predilezione per le mogli, e per i figli e se questa non vi fosse realmente, non è possibile, atteso l'umana infermità, che non si sospetti questa predilezione, e perciò che non ne nascano gelosie, contese, e risse con grave discapito della pace domestica.

Iddio però come padrone assoluto di tutti gli umani diritti, e ricco di mezzi per impedirne i mali, potrebbe permettere la poligamia, come la permise, e la rese lecita ai Patriarchi per moltiplicare viemaggiormente il suo popolo.

Quali ora sono i doveri de' conjugi fra loro, poichè de' doveri, che hanno verso i figli, se n'è già parlato.

La natura stessa della società conjugale esige la coabitazione, e convivenza de' conjugi. Perocchè essa ha per iscopo la propagazione della prole, l'educazione della medesima, che richiede l'opera d'amendue i conjugi, e la stretta unione di corpo ed anima, che deve regnare fra essi. Il che, tutto non può ottenersi senza coabitare, e convivere insieme.

Un amore speciale deve regnare fra conjugi, che faccia all'uno tollerare i difetti dell'altro, e li renda solleciti del bene materiale, morale e religioso del proprio con-

sorte, perchè quello è un amor falso, che non procura il suo maggior bene alla persona amata.

La superiorità, che trovasi nell'uomo sopra la donna nelle forze fisiche, e intellettuali, attribuisce al marito un'autorità sopra la moglie in ciò che risguarda il buon governo della moglie stessa, e dell'intera famiglia. La quale superiorità, ed autorità richiede per parte della moglie rispetto, soggezione, ed ubbidienza verso il marito, ma richiede anche per parte del marito che venga esercitata con pari rispetto verso la moglie, e con modi, che abbiano più l'apparenza d'un avviso, e di un consiglio, che di una legge, ed un comando.

Condizioni speciali possono modificare ed alterare i sovra esposti doveri, se per es. il marito fosse poco destro, scialaquatore, dissoluto ecc., se le sostanze da amministrarsi fossero della moglie, e non del marito, se ne' capitoli matrimoniali si fossero fatti patti speciali ecc. Ma gli effetti di queste, ed altre condizioni sarebbero cose eccezionali, non provenienti dalla natura, ed essenza del matrimonio.

Altre obbligazioni fra conjugi si possono vedere presso i Teologi, ed i Giuristi.

CAPO VI.

SOCIETÀ CIVILE E DOVERI, CHE NE DERIVANO.

Da più società domestiche, e private nascono le società civili, e pubbliche. Perocchè crescendo, e moltiplicandosi le famiglie in un medesimo, o vicino territorio, nascono anche subito relazioni, che le associano insieme forman-

done una più larga ed estesa società. L'amore universale in 1.° luogo scolpito nel cuor dell'uomo verso i suoi simili lo porta a volere, e fare il loro bene. La riconoscenza in 2° luogo pel ben ricevuto produce nel beneficato il dovere di contraccambiarne il beneficio con altro beneficio. Nessuno in 3.° luogo può bastar a sè stesso perchè un individuo solo non può far tutto, e fabbricarsi la casa, e coltivare il terreno, e pascolare il gregge, e filare, e tessere i lini e le lane, e cucirsi le vesti, fabbricarsi gli strumenti di sua professione, e difendersi dagli agguati de' suoi nemici interni ed esterni e curarsi nelle sue infermità ecc. Onde è necessario in una società, che vi sieno e il contadino, e il fabbro, e il negoziante, e il medico, e il maestro, e il sacerdote. Bisogni tutti, che tengono le famiglie in una vera società avente per iscopo non più il bene particolare di una famiglia, ma il bene universale di tutte, ovvero per meglio dire il bene delle singole famiglie coordinato al bene di tutte, che consiste nella religione, ed onestà in primo luogo, e poi nelle scienze, nelle arti, nelle ricchezze, nel commercio, nelle alleanze ecc.

Chiamasi questa società *civile* da *civitas*, chiamandosi città il territorio, in cui ritrovasi. Perocchè per dir *città* non fa bisogno, ch' essa sia vasta, munita di mura, ricca di palagi, ma basta, che contenga una quantità di famiglie, che vivono nelle loro case in mutue relazioni.

Le popolazioni nomadi si diranno società pubbliche, ma impropriamente società civili. Il popolo ebreo pellegrinante per quarant' anni nel deserto era una pubblica società, ma non formava ancora una civile società; come non la formava quando era schiavo in Egitto, e in Babilonia.

Se una società civile domiciliata come si disse nel proprio territorio è indipendente, essa sia grande sia piccola forma uno stato, che si dirà a piacimento Contea, Principato, Ducato, Regno, Impero ecc. Che se essendo troppo vasta, per tener concentrato in se sola l'intero reggime, ed amministrazione, si divide allora in vari gruppi, che diconsi Comuni, o Municipj, concedendo ad essi di amministrarsi da sè a norma di speciali regolamenti, e assoggettando le proprie deliberazioni alla superiore sua approvazione. Se la civile società di un territorio sta unita ad un' altra o più altre simili società, esse tutte insieme formano uno stato, di cui le singole si chiamano Provincie, divise esse pure alle volte in Circondarj, o Commissariati, con speciali regolamenti, e con dipendenza dalla sede principale dello stato.

Ad una società si disse essenziale un' autorità, cioè un potere residente in una, o più persone, che possano, e debbano comandare agli altri, e farli tutti collimare al bene universale della società, perchè altrimenti essendo in molte cose tante le sentenze, quante le teste, non potrebbe mantenervisi l'ordine, e l'unità, e la società andrebbe immediatamente in dissoluzione.

Ora quest' autorità dove andrà a cadere? chi ne sarà investito? È certo, che in una società nascente il padre finchè vive ha per diritto di natura autorità sopra tutti i suoi figli, nipoti, e pronipoti in infinito, e sopra le loro famiglie, e se essi abitano in un territorio da lui stesso occupato, ne è anche il sovrano, perchè per sovrano s'intende un superiore, che sia indipendente. Portiamoci all' infanzia del genere umano. Adamo, a cui diede Iddio la terra in proprietà, e lunga vita, e numerosa discendenza, di questa ne fu e padre, e sovrano. Egualmente anche,

Noè fu padre, e sovrano finchè visse, di tutta la discendenza de' suoi tre figli Sem, Cam, e Jafet. Che se anche vivente il padre qualche figlio, o nipote, si emancipa, e va ad occupare qualche territorio ancora libero, egli darà principio ad un'altra simile società colla stessa autorità di padre, e di sovrano.

Venendo a morte il padre, rimane acefala questa nascente società, come rimane acefala qualunque anche adulta, e antica società, a cui perisce il sovrano, quando non siasi precedentemente stabilito l'ordine di successione. In qual maniera si potrà allora provvedere alla sicurezza dello stato, e trovare chi la regga. Nel popolo ebreo era Iddio stesso, che gli assegnava il sovrano. Così suscitò Mosè per cavarlo dall'Egitto, e condurlo per quarant'anni nel deserto, Giosuè per farlo entrare nella terra di promissione. Così mandava i suoi profeti ad ungerne, e consecrarne i re, Saule, Davide, Salomone ecc. Ma mancando l'opera immediata di Dio nella scelta del sovrano, dovrà la società quando, si ripete, o per uno statuto fondamentale o per qualche trattato internazionale non siasi stabilito l'ordine di successione, provvederselo da sè medesima. In qual maniera col generale suffragio. Di chi? di tutti i padri di famiglia. Perocchè essendo gli uomini tutti eguali per natura, nessuno ha diritto d'imporsi agli altri per superiore. Altri avranno bensì maggiore abilità di governare, ma questi avranno anche un maggior merito per essere eletti a governare, ma finchè non sono eletti, non ne hanno il diritto. E poi tutti si crederebbero più abili, e ne verrebbe una lotta. Molto meno può imporsi alla società per superiore un estraneo, se non fosse un vincitore in guerra giusta, che può imporre legge ai vinti. Dissi l'universale suffragio, pel quale s'intende una grossa

maggioranza, perchè ragion vuole, che ad essa ceda una piccola minoranza.

Dall' aver detto, che il legittimo sovrano in mancanza di leggi anteriori, e di uno statuto fondamentale dello stato debba eleggersi per universale suffragio, non s' inferisca, che l' autorità venga al sovrano conferita dal popolo. Il popolo non ha l' autorità per governare, altrimenti tutti sarebbero sovrani, e nessuno sarebbe suddito, sovrani senza sudditi. Se il popolo non ha l' autorità di governare, non la può conferire ad alcuno. Il popolo non fa, che porre il fatto dell' elezione. Posto il fatto dell' elezione sottentra subito la legge naturale, e dice, il sovrano è fatto, e io gli dò l' autorità, e il diritto di governare. La legge naturale è legge divina. È dunque Iddio, che seguita l' elezione investe il sovrano di ogni necessaria autorità. Di più: neppure l' elezione è un fatto puramente umano, perchè la stessa legge naturale obbliga la società ad eleggere non solo, ma ad eleggere chi ha maggiore abilità per governare.

Si può prendere esempio dalla elezione de' Vescovi, quando per tacito consenso de' sommi Pontefici si facevano dal clero, e dal popolo, e dall' elezione degli stessi sommi Pontefici. Quando il clero e il popolo eleggevano i vescovi, era forse il clero, ed il popolo, che conferivano ad essi la giurisdizione? quando i cardinali in conclave eleggono il sommo Pontefice, sono forse i Cardinali, che conferiscono all' eletto la giurisdizione su tutta la chiesa? mai no. Gli elettori pongono il fatto dell' elezione, e Iddio conferisce agli eletti i poteri, che convengono all' alta dignità, a cui vengono innalzati.

Siccome l'atto materiale dell' elezione del sovrano viene dal suffragio universale del popolo, quando non sia già

prestabilito l'ordine di successione egli la può far cadere in una, o più persone, costituendosi in monarchia, ovvero in poliarchia, in monarchia elettiva, o ereditaria, ereditaria ne' soli maschi, o anche nelle femmine, assoluta, ovvero costituzionale, in poliarchia aristocratica, o democratica, o mista cioè monarchico-aristocratica, monarchico-democratica, monarchico-aristocratica-democratica secondo che egli la giudica più conveniente all'indole degli abitanti, e ad altre speciali circostanze, e condizioni. Il governo che chiamasi rappresentativo, o costituzionale, ha una forma mista, di monarchico-aristocratico-democratico, il monarchico rappresentato dal Re, l'aristocratico dal Senato, il democratico dai deputati al Parlamento.

Di costituzioni, o patti fondamentali, che frenino il sommo potere del monarca, se ne trova menzione anche ne' libri sacri. Si ha in Daniele al cap. 6, che i principi, e satrapi, e magistrati del regno per arrivare a perdere Daniele strapparono al Re Dario un decreto, che chiunque per trenta giorni adorasse altro Dio, o uomo fuori del Re dovesse essere gettato nel lago de' leoni. Non ostante il decreto, Daniele tre volte al giorno rivolto a Gerusalemme pregava il vero Dio. Il che fu tosto riferito al Re, il quale come bene affezionato a Daniele cercava tutte le maniere per liberarlo. Ma avvedutisi di tale intenzione del Re i ministri, sappi o Re, gli intimarono, ch'è legge de' Medi, e de' Persiani, che ogni decreto del Re è sacro, e non può essere cangiato. — *Scito rex, quia lex Medorum, atque Persarum est, ut omne decretum, quod constituerit rex, non liceat immutari.* —

Sono pochi i regni, ed imperi sopra la terra, che sieno del tutto assoluti, e dispotici, ma quasi tutti hanno leggi fondamentali, quali non è lecito al sovrano il sorpassare. Chiamansi la Carta, il Patto, la Costituzione, lo Statuto.

Un altro statuto, al quale devono conformarsi tutti gli statuti possibili, e leggi, e decreti, e editti, e sentenze dichiarazioni, e amministrazioni, e costumanze l'avea già promulgato Iddio sul Sinai, e dato per mezzo di Mosè al popolo ebreo, che fu poi intimato da Cristo Signore a tutti i popoli della terra, il quale, se fosse ben osservato, sarebbero felici gl'individui, felici le città, felici le provincie, felici i regni, e felici gl'imperj. — *Ego sum Dominus Deus tuus... 1. Non habebis Deos alienos coram me. 2. Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum. 3. Memento, ut diem sabbati sanctifices. 4. Honora patrem tuum, et matrem tuam. 5. Non occides. 6. Non moechaberis. 7. Non furtum facies. 8. Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. 9. 10. Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem ejus, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia, quae illius sunt.* — Ec. c. 20.

Costituita una volta la forma del governo non può più regolarmente parlando, cangiarsi nè dal popolo, nè dal sovrano; non dal popolo, perchè il sovrano per la fatta elezione ha acquistato il diritto di sovranità, non dal sovrano, perchè il popolo gli ha conferito la sovranità sotto le tali, e tali condizioni, e forme, di maniera che se la sovranità è stata conferita senza determinazione, o limitazione di tempo, ella è perpetua, se per un tempo determinato, ella dura tutto quel tempo. Onde è reo di fellonìa e il popolo, che si ribella al sovrano, ed è reo di fellonia il sovrano, che si ribella alle leggi dello stato.

Può darsi il caso, che il trono venga occupato da un usurpatore. Che autorità avrà egli? Per diritto egli non ha alcuna autorità, ond'è obbligato a ritirarsi, e cedere la carica al legittimo sovrano: egli ha però l'autorità

di fatto, i suoi atti sarebber validi, e i sudditi sono obbligati a rispettarlo, ed ubbidirlo. Egli è come uno, che possiede una casa, il campo d'un altro, il quale sebbene non ne sia che un nudo detentore, è obbligato frattanto ad averne cura, ed esigere la pigione, e il fitto per tutto restituire al padrone.

L'autorità in un governo, qualunque ne sia la forma, monarchica, o poliarchica, ha bisogno di tre poteri, e perciò essi le vengono necessariamente conferiti dal supremo ordinatore delle società, potere legislativo per creare oltre gli statuti fondamentali dello stato quelle leggi, che richiede il ben comune della società, il potere giudiziario per decidere le controversie che ponno nascere fra cittadini, ed il potere esecutivo per far eseguire le disposizioni del potere legislativo, e le sentenze del potere giudiziario. La natura di questi elementi ci dispensa dal parlare dei due poteri giudiziario, ed esecutivo, ma richiede, che qualche cosa si dica del potere legislativo.

Le condizioni, che sono essenziali a qualunque legge, si sono già altrove indicate, di essere onesta, perchè non solo dev'essere onesto il fine principale della società, ma anche i mezzi, che lo devono ottenere, e nessuno può essere obbligato a cose, che sieno contrarie alla legge di natura, di essere promulgata, perchè possa pervenire a pubblica notizia, e d'essere rivolta al bene comune senza ledere i diritti degli individui.

Qual è il bene d'una pubblica società? egli è di più specie, altri beni spirituali, ed altri materiali, perchè l'uomo è composto di anima razionale, e di materia. Nell'ordine spirituale tengono il primo luogo la religione, e il buon costume; tengono il secondo luogo le scienze, e le arti. Nell'ordine materiale vi sono la sicurezza pub-

blica, l'igiene, le ricchezze, il commercio, le alleanze ecc. Ora la legge deve provvedere a tutto questo, e provvedervi efficacemente col sancire pene proporzionali a suoi trasgressori. Si osserva però, che la legge specialmente civile non può estendere la sua forza che sugli atti esteriori, e non può nè comandare, nè proibire, nè punire gli atti puramente interni, poichè l'uomo non può penetrare nel secreto de' cuori, che rimane a Dio solo visibile, e responsabile.

Per religione s'intende la vera religione. Nè fa qui bisogno recar le prove, che si possono vedere presso i Teologi; in succinto furono già altrove per noi assegnate, che vera religione è la sola cattolica, apostolica, e romana, poichè anche quelle, che si gloriano del nome cristiano, discredono poco, o molto delle verità rivelate, e non riconoscono il Pastor supremo, che il divin fondatore pose al governo della Chiesa; sono tralci recisi dalla vera vite, disseccati, atti solamente alle fiamme.

Onde un Principe, o Governo, che non sia cattolico, si trova nell'impossibilità di procurare il vero bene de' suoi popoli, come un padre irreligioso si trova nell'impossibilità di allevare religiosi i suoi figli. Perocchè se anche egli non mancasse in nessuno degli altri suoi doveri, egli manca nel principale, qual è di rendere quanto a lui si appartiene, religiosi i suoi popoli, che tali non saranno mai, finchè non professino la vera religione qual è la religione cattolica.

Ma in qual maniera può egli un Sovrano, od un Governo laicale procurare il ben della religione ne' suoi popoli? Il divin fondatore della cristiana religione G. C. ha instituito egli stesso la forma del Governo de' suoi fedeli nelle cose spirituali, affidandolo al Romano Pontefice, che

nella persona di Pietro principe degli Apostoli costituì suo Vicario in terra coll' ampio potere di sciogliere, e di legare in modo, che quello vien sciolto, e legato in terra sia sciolto, e legato anche in cielo, e dipendentemente dal Romano Pontefice ai Vescovi, che destinò a reggere la sua chiesa, che si è acquistata collo spargimento del suo sangue. *Posuit Episcopus regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo.* — Il governo adunque della chiesa nelle cose spirituali per mezzo del Romano Pontefice, e de' Vescovi è d'instituzione divina, ed un governo laicale non può immischiarvisi dentro.

Che cosa pertanto può far e deve un governo laicale in materia di religione per soddisfare all' obbligo, ch' egli ha di procurare il bene de' sudditi e il rispetto alla religione sopra tutto, ch' è il maggior bene, che faccia fiorire una società? ognun vede che dovendosi per divina instituzione le cose spettanti alla religione, regolarsi dalla chiesa per mezzo de' sommi Pontefici, e de' Vescovi essi soli in tale materia ne sono i legislatori, e alle loro leggi devono prestare ubbidienza tutti i fedeli sieno essi sudditi, e sieno sovrani, poichè disse il Redentore agli Apostoli, e a loro successori — chi ascolta voi, ascolta me, e chi disprezza voi, disprezza me — *qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit* — e chi non ascolta la chiesa, si deve considerare, come un infedele, ed un pubblicano. *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus, et publicanus.* Si vede quindi, quanto sia assurda quella massima tanto decantata — separazione dello Stato dalla Chiesa, e della Chiesa dallo Stato — lo stato non può separarsi dalla Chiesa, perchè della Chiesa è obbligato ad osserververare le leggi, e la Chiesa non può separsi dallo Stato, perchè essa deve osservare le leggi

dello Stato; e quanto pure sia falsa quell'altra teoria — libera Chiesa in libero Stato — se s'intenda nel senso, che lo Stato sia indipendente dalle leggi della Chiesa, e la Chiesa indipendentemente dalle leggi dello Stato, ed è giusta nel senso solamente, che lo Stato, e la Chiesa sono liberi nell'esercizio delle loro attribuzioni, quando queste non oltrepassino i loro naturali confini. Del resto la Chiesa attenta sempre a conservarsi fedele alle sue divine instituzioni, e sempre assistita dal divino Spirito non fia mai, che invada i diritti dello Stato, che anzi dove lo Stato infligge pene ai trasgressori delle sue leggi, essa comanda ai fedeli di ubbidire non solo per isfuggire le pene comminate dalle leggi, ma più per debito di coscienza, mezzo efficace ad impedire i delitti più che le multe, le carceri, ed il capestro.

I governanti, oltre l'obbligo di osservare eglino stessi le leggi della Chiesa, hanno l'obbligo di farle osservare anche dai sudditi, perchè sono obbligati a procurare il loro bene, e quindi con leggi punitive impedire gli oltraggi, che si facessero alla religione, le bestemmie, gli spergiuri, le eresie, le profanazioni delle feste, e de'luoghi sacri, il dileggio de' sacri ministri, le divinazioni, i prestigi de'magnetizzatori ecc. Devono impedire, che seggano sulle cattedre delle università, licei, ginnasi maestri d'irreligione ed empietà, ateisti, materialisti, razionalisti, liberi pensatori. Devono abolire tutte le sette massoniche, le loro loggie, e combriccole, perchè egualmente nemiche e della Chiesa, e dello Stato. Devono, se le leggi dello Stato tolerano, tolerare gli altri culti, ma tolerare semplicemente. Non devono innalzare gli eterodossi a pubblici impieghi, o non almeno alle più alte dignità. Che male non può fare un Parlamento, ed un Senato, quando

vi seggano Deputati, e Senatori ostili alla Religione? Che male non fece alla religione nell' Austria un protestante innalzato alla dignità di Cancelliere dell' Impero? Nè si dica, che anche gli eterodossi sono eguali in faccia alla legge agli altri cittadini, perchè sopportano anch' essi al pari degli altri i pesi dello stato. Perocchè in realtà non sono eguali, essendo semplicemente tollerati, appunto come si tollerano gli abusi, che non possono svellersi.

E questo tanto più, che il non ammettere gli eterodossi alle pubbliche dignità, ed impieghi potrebbe essere un bell' incentivo per chiamarli al ravvedimento. Perocchè un Governo cattolico non solo è obbligato ad impedire i mali, e danni, che vengano fatti alla religione, ma procurarne positivamente i vantaggi. Egli non potrà obbligare colla forza i settarj qualunque ad abbracciare la vera religione, ma è obbligato a procurarne con ogni mezzo morale, ed indiretto la conversione.

Abbiamo ben fisso nella mente i popoli, ed i regnanti, che la religione è il più saldo fondamento dei Regni, e degl' Imperi.

Se in uno Stato vi fiorisce la religione, è necessario, vi fiorisca anche il buon costume, perchè la religione comanda non solo le rette credenze, ma anche il retto operare. Onde i governanti col proteggere la religione avranno già fatto molto per soddisfare al secondo dovere che hanno di far fiorire ne' loro Stati la pubblica onestà, ed il buon costume. Ma oltre a ciò si adopreranno espressamente con leggi repressive d' impedire ciò, che offende il pubblico pudore, le rappresentazioni scandalose ne' teatri, le fotografie oscene nelle vetrine, il vestire immodesto, il libertinaggio, il concubinato, il meretricio, acciocchè se tutto non potranno impedire, il disordine non possa dila-

tarsi in larghe proporzioni. Lo stesso si dica de' principj di equità, e di giustizia, che dovranno essi stessi osservare, e far osservare.

È d'uopo confessare, che la società è ora in una grossa parte delle sue membra ben gravemente ammalata in materia di religione, di onestà, di equità, e di giustizia, nè fia sperabile il risanarla, se non che per mezzo di una nuova generazione, educata al bene fin dalla culla. E perciò i governanti se vogliono, come debbono, risanarla, avranno ogni premura di aprire da per tutto scuole elementari, nelle quali le massime religiose sieno la parte principale del programma scolastico ed assegnando ai teneri bimbi maestri, e maestre di sana fede, e di sana morale, perchè — *quo semel est imbuta recens servabit odorem testa diu,* — e proseguendo poscia, e compiendo la loro educazione religiosa, e pia per mezzo di professori sani in fede, e sani in morale ne' licei, ne' ginnasi, negli instituti tecnici, e nelle università. Altrimenti la società quanto progredisce nelle scienze profane, altrettanto indietreggia nella religione, e nell'onesto vivere, incamminandosi direttamente al paganesimo, alla selvatichezza, ad una ferina barbarie.

Sarebbe qui il luogo, ove trattare la questione del libero insegnamento, ma lasciando ad altri il compito di trattarla a fondo, per noi basteranno i pochi cenni seguenti.

Il libero insegnamento si può risguardare in quanto alle materie da insegnarsi, e in quanto a quelli, che le devono insegnare. In quanto alle materie non può esser libero l'insegnamento, perchè non si può mai insegnare l'errore, ma solamente la verità, ch'è una sola, e se la verità non si conosce chiaramente, si può insegnare ciò solamente, che più alla verità apparisce conforme. Così

restringendoci a dir solo delle verità religiose, fra le varie religioni una sola può esser la vera, perchè Iddio non può rivelar cose, che sieno le une alle altre contrarie. La religione cattolica è circondata di luce così sfolgorante, che non può esser dubbia se non a chi chiude gli occhi dinanzi al sole. Nulla dunque si potrà mai insegnare contro niuno de' dogmi della cattolica religione. Per la qual cosa non potrà mai permettere il saggio governo, che s' impugnino nelle scuole le verità cattoliche, che si eriggano nelle università cattedre di Teologia protestantica ecc.

In quanto agli insegnanti ognuno ha da natura il diritto di comunicare ad altri le sue cognizioni, perchè natura ne ha somministrati i mezzi, la favella a tutti per comunicarle, e a tutti l'udito per riceverle; non solo ne ha il diritto, ne ha anche l' istinto, e la necessità, perchè chi ha qualche importante cognizione non la può a lungo trattenere in sè, è quasi forzato a metterla fuori. — *Conceptum sermonem tenere quis potest.* — Ne ha anzi oltre il diritto, e l'istinto anche il dovere quando il bene altrui lo richiegga. Chi direbbe, che Archimede quando ebbe scoperta la dimostrazione del quadrato dell' ipotenusa eguale a quelli de' due lati non fosse in necessità e in dovere di farla conoscere, che Colombo non dovesse far palese al mondo intero la scoperta del nuovo continente, il Piazza la scoperta di Cerere, altri il dagherotipo, la locomotiva, ed infinite altre scoperte, ed invenzioni? quello, che dicesi di verità di fresca scoperta, dicasi pur anche di verità già note al pubblico, ma da alcuni ignorate. Ognuno, che le conosce ha il diritto di farle conoscere, ne ha alle volte il bisogno, e la necessità per istinto, e ne ha spesso anche il dovere, perchè sociale come egli

è, è portato da natura a voler il bene de' suoi simili. Diritto, istinto, e dovere che vien da natura, è che nessuno li può intercettare. Ora l'insegnamento altro non è, che manifestare ad altri le proprie cognizioni. L'insegnamento è dunque libero per legge di natura, ed il governo non lo può regolarmente impedire.

Dico regolarmente, perchè ad eccezione dell'insegnamento che si da ai chierici nei Seminarj Vescovili ed è soggetto all'immediata vigilanza dei Vescovi, i soli giudici competenti dell'avviamento religioso, e scientifico da darsi ai giovani leviti per farli degni ministri del Santuario, il governo, che deve vegliar sopra l'insegnamento laicale, può, e deve conoscere la capacità, ed il merito dell'insegnante, e perciò se non consta apertamente di sua capacità, e del suo merito, può sottoporlo ad un esperimento, esigere le testimoniali di sue rette credenze, e di sua onorata condotta. Però se tutto questo consta d'altronde apertamente, sarebbe cosa poco degna di un saggio governo inibirgli senza quelle formalità anche il privato insegnamento.

E quando si dice insegnamento privato, non s'intende il solo insegnamento elementare, ma anche l'insegnamento superiore, e fino alle scienze, e facoltà, se l'insegnante di tanto fosse capace.

Sarebbe poi a desiderarsi una legge, che gli alunni delle scuole private fossero equiparati agli alunni delle scuole pubbliche, e secondo il merito da riconoscersi per mezzo di pubblico esperimento potessero ottenere diplomi, lauree, e cariche.

Non solo è libero l'insegnamento, e ciascuno, che ne sia capace ha diritto di poter insegnare, ma i genitori oltre il diritto, hanno anche il dovere d'ammaestrare i

loro figli; e dare ad essi prima un'educazione religiosa, e morale, e poi secondo i loro mezzi finanziarj, e il loro stato un' educazione civile, e scientifica per sè, o per altri, e universalmente a tutti l' istruzione elementare, perchè l' ignoranza è un gran male per sè stessa, e sorgente di miserie, di pregiudizj, di superstizioni, e di delitti. Anche il sapere può occasionare insubordinazioni, albagie, delitti, ma questo accadrà di raro, quando l' istruzione sia accompagnata da una buona educazione religiosa, e morale. A tale obbligazione sono pure tenuti i tutori, i curatori, e in loro mancanza i congiunti più prossimi de' teneri fanciulli. Perciò lo stato che deve avere a cuore il ben pubblico quando conosca, che viene trascurato l' insegnamento, può, e deve con leggi anche penali prescrivere ai genitori, e a chi si appartiene, che i giovani sieno nelle scuole o pubbliche, o private instruiti. L' insegnamento adunque in un senso è libero, in altro senso obbligatorio.

Poche ora parole di altri doveri, e diritti dello stato. È dovere dello stato il tutelare la pubblica sicurezza, rispettare, e far rispettare le proprietà, e diritti de' singoli cittadini, limitare le pubbliche gravezze ai soli veri e necessari bisogni de' sudditi, distribuendole in giusta proporzione delle rendite, e sostanze di ciascuna classe di persone, procacciar lavoro, e pane agli indigenti, impedire la malversazione del pubblico denaro, distribuire le cariche secondo il merito, creare magistrati abili, ed incorrotti, far infine osservare le leggi, e punire i malfattori secondo la gravezza de' loro delitti.

Si agita oggigiorno con molto calore nei parlamenti, e nei senati di varie nazioni, se lo Stato abbia diritto di punire certi enormi delitti colla pena capitale, e se ove ab-

bia un tale diritto debbasi conservare ne' codici, o levare la pena di morte, sostenendosi da taluni che lo Stato non abbia un tale diritto, perchè Iddio solo è padrone della vita, e della morte, e che per impedire al malfattore il perpetrare nuovi delitti, basta il carcere, o lavori forzati a vita, e che un carcer duro in vita, o lavori forzati incutono eguale, ed anche maggior terrore, che la morte, per allontanare altri dal delitto. E, certamente se la pena di morte non fosse giusta in sè stessa, non potrebbe giustificarsi nè dal fine d'impedire al delinquente il ritorno al delitto, nè da quello di dar un esempio di rigore agl'altri perchè il fine buono non giustifica i mezzi cattivi, e non si deve far il male per cavarne un bene. Ma in realtà la pena capitale inflitta dalle leggi è giusta, perchè il principe non l'ha da sè ma da Dio padrone della vita, e della morte, il diritto, ed il dovere di punire i delitti, e punirli con pene proporzionali alla loro gravezza. Ora ai massimi delitti si deve la massima pena che è quella della morte. E tali infatti sono state le legislazioni di tutte le nazioni compresa la legislazione Mosaica, e tanto significa il detto di Cristo Signore — *qui gladio ferit, gladio perit.* — Essendo poi giusta in sè stessa la pena capitale pel fine suo prossimo, ch'è la punizione del delitto, viene giustificata ancora di più da altri fini remoti, che sono impedire al delinquente la ripetizione del delitto, e l'esempio di rigore per far aborrire il delitto anche ad altri. Nè è vero, che un duro, e lungo patire incuta più terrore, che la pena capitale, perchè è vero solamente, che un duro, e lungo patire fa desiderare la morte, ma una morte, che venga naturalmente da sè, e non una morte violenta per mano del carnefice con eterna infamia. Che se la morte ignominiosa, ed infame per

mano del carnefice comminata dalle leggi non è sufficiente a trattenere la mano del sicario, e a salvar le vite d'innocui, e cospicui cittadini, che cosa non si avrebbe a paventare, se fosse tolta dai codici la pena capitale, se non che il dover vedere in breve tempo nuotare la società in un lago di sangue?

Quali ora sono i doveri e diritti dei sudditi verso lo Stato? i doveri si possono ridurre a tre, amore, riverenza, ed ubbidienza, quali sono appunto anche i doveri de' figli, ed ogni inferiore verso i genitori, e superiori. Se il principe, ed il suo governo sopportano il peso, e una grave responsabilità nel dover curare il bene dei sudditi, questi hanno l'obbligo d'esserne riconoscenti, e bene affezionati, come il capo deve amare le membra, e le membra il capo. Il principe, ed il governo sono rappresentanti della divinità, dalla quale ricevono l'autorità, devesi adunque e riverenza alle loro persone, e ubbidienza alle loro leggi, e comandi, non per timore solamente, ma per dovere di coscienza, dice l'Apostolo — *non propter iram, sed propter conscientiam.* —

Dei diritti del popolo si è già parlato, quando si sono assegnati i doveri del principato, perchè i doveri del principe, e de' governanti presuppongono il diritto ne' governati, e dico presuppongono, perchè è il diritto, che genera il dovere in un altro, e non il dovere, che genera il diritto. Ha dunque il popolo diritto verso i governanti, che si facciano rispettare la sua religione, le coscienze, il buon costume, che sieno tutelate la vita, l'onore, le sostanze, che sieno aperte scuole per l'istruzione con maestri di sane credenze, ecc. come si è già accennato.

Resta solo a dirsi qualche cosa di un diritto, che ha il popolo in un governo rappresentativo, il diritto elettorale,

il diritto cioè di eleggere i consiglieri municipali, e provinciali per l'amministrazione de' Municipj, e delle Provincie, e di eleggere i Deputati al Parlamento Nazionale per creare leggi, e decreti pel bene dello Stato. Il primo si chiama diritto elettorale amministrativo, il secondo diritto elettorale politico.

Non tutti del popolo godono di questi diritti, e neppure tutti i padri di famiglia, perchè sarebbe impossibile unire tanta moltitudine ne' comizj elettorali, senza che ne venissero gravi pericoli, e confusione. Fu pertanto necessario restringere il numero degli elettori, ed escluderne gli analfabeti, quelli, che poco, o nulla possegono ecc. La legge fissa le condizioni necessarie per essere inscritti nelle liste elettorali.

Sebbene non tutti del popolo sieno elettori, gli elettori però rappresentano il popolo intero; dei quali essi sono incaricati dalla legge a procurare i vantaggi, coll'eleggere abili consiglieri comunali, e provinciali, ed abili deputati al Parlamento. Egli è questo un diritto, che porta seco un dovere, al quale perciò essi non possono rinunciare, perchè non è concesso in favor loro, ma in favore del popolo. L'essere elettore è un carico, come qualunque altro carico imposto dalla legge che obbliga ad esercitarne le funzioni per non tradire con una grave responsabilità gl' interessi del popolo, e dello Stato.

La sola astensione adunque dal portarsi alle urne elettorali, regolarmente parlando, può essere per un elettore una grave mancanza, poichè un solo voto favorevole in più può darsi il caso, che faccia eleggere un abile consigliere, e deputato, e un solo voto contrario in più, che impedisca l'elezione di un cattivo, o inabile consigliere, e deputato. Ma prima di portarsi un buon elettore all'ur-

na, deve con altri buoni, e saggi elettori unirsi in Comitato, e studiare insieme, sopra qual soggetto si debba far cadere l'elezione mirando non solo alla capacità del candidato, ma più ancora alla sua probità, e sentimenti religiosi.

Nè devono i buoni, e saggi elettori lasciarsi spaventare dal grosso numero, che avranno forse contro di sè, e dire tutto sarà inutile, perchè i contrarj la vinceranno. Perocchè e per qual motivo è tanto grosso sopra il numero de' buoni e saggi il numero di quelli, che per fini storti corrono all' urna? non per altro se non perchè un gran numero de' buoni se ne astiene; i quali se tutti corressero alle elezioni in uno stato in cui l' immensa maggioranza sia cattolica, avrebbero il sopravvento. Ma sia pure, che il partito contrario la vinca, sarà sempre vero, che i buoni avranno dato prova di coraggio, d' amor patrio, e di religione, e il loro esempio conforterà altri in altre elezioni ad imitare il loro coraggio. Quando vi ha il fuoco in una casa, tutti sono obbligati a portar acqua per ispegnerlo.

Dissi regolarmente parlando. Perocchè se un buon numero di saggi elettori non siensi uniti insieme per intendersi sul candidato da eleggersi, i singoli elettori farebbero cosa inutile nel portarsi alle elezioni, quando sappiano, che il resto degli elettori abbiano congiurato contro la religione, e contro la giustizia, perchè i voti dei singoli o pochi, o non collimanti in uno andrebbero dispersi, e perduti.

E i candidati, che riescono eletti a consiglieri, o deputati possono rinunciare a quella carica, o la devono accettare? se si sentono in loro coscienza non idonei a compierne i doveri, ovvero impediti dal trovarsi alle sedute, è chiaro, che vi devono rinunciare. In caso diverso

sono obbligati ad accettare, ed adempiere i doveri, che vi sono annessi, perchè anche questo è un carico imposto dalla legge a beneficio della società. Se un consigliere non interviene può darsi, che il numero degli intervenuti non sia legale, e quindi non possa tenersi la seduta, e si debbano aggiornare deliberazioni che sarebbero urgenti anche al momento, ovvero che un voto in meno influisca nel far prendere una cattiva deliberazione, o nel non farne prendere una buona. Lo stesso si dica di un deputato, che coll' astenersi dalla seduta la può render nulla per non essere legale il numero, ovvero impedire, che sia approvata una legge buona, o non respinta una cattiva. Oltre di che l'esempio di uno, o più, che non adempiono il loro dovere, può trarre altri ad imitarli, e cagionare danni gravissimi.

Nell' atto poi del discutere, e deliberare esaminerà spassionatamente il tema proposto, ne ponderera bene le ragioni pro, e contra, lo difenderà o l' impugnerà come sarà del caso, nè si lascierà mai trascinare dal partito, dall' esempio, dalle promesse, e da donativi a votare contro il vero, contro il giusto, e contro l' onesto.

Società internazionale.

S' intende per società internazionale società fra nazioni, e nazioni. Essa è perciò cosa diversa dalla società, o associazione universale umana, perchè quest' ultima non è società fra nazioni, e nazioni, ma società d' individui di una nazione cogl' individui di qualunque altra nazione.

Per nazione si suol intendere generalmente una società d' uomini parlanti lo stesso linguaggio, aventi la stessa religione, gli stessi costumi, ristretti fra certi confini na-

turali, come sarebbe la nazione Italiana, la nazione Francese, Alemanna, Moscovitica ecc. Ma qui per nazione s' intende in vece uno Stato indipendente governato dal proprio sovrano o monarchico, o poliarchico colle proprie leggi, religione, costumanze ecc. De' quali stati indipendenti se ne possono trovare più, e più in una sola, e medesima nazione, prima che essi o giustamente, o ingiustamente, siensi fusi in un solo stato, regno od impero, come avvenne in Francia, in Alemagna, e pochi anni sono in Italia, prima che si fondessero in un solo, e medesimo Regno.

Ora fra questi stati sebbene indipendenti l'uno dall'altro esistono relazioni essenziali anche prima di ogni trattato, confederazione, alleanza, dalle quali sgorgano diritti, e doveri di uno stato vero dell' altro da esercitarsi, e da compiersi per mezzo del loro sovrano, perchè non i privati, ma il sovrano è quegli, che rappresenta lo Stato. Questi diritti, e doveri chiamansi il gius delle genti.

Quali sono adunque i diritti, e doveri, che il gius delle genti concede, ed impone alle società internazionali? si accennano alcuni pochi solamente fra i più principali per non invadere un terreno, che è proprietà de' pubblicisti, e de' moralisti.

Ha diritto uno stato verso l' altro, che sia rispettato egli stesso, il suo territorio, i suoi sudditi nella vita, nell'onore, o nelle sostanze, le sue leggi, la sua religione ecc., perchè quello ch' è suo, è suo, e non appartiene ad altri. Sarà quindi un delitto contro il gius delle genti invadere l' altrui territorio colla forza, o coll' astuzia inviare emissarj asparger massime sovversive, antireligiose, antimorali.

Ha diritto lo stato, che sia stato offeso o per invasione di terittorio, o per insulti, e danni recati a' suoi sudditi

di chiedere soddisfazione, e risarcimento dei danni allo Stato offensore, e se questi ricusa di dare soddisfazione, e risarcire i danni, quando gli insulti, e i danni sieno gravissimi, ha diritto anche di esigerlo colla forza delle armi, e per mezzo della guerra, perchè essendo Stati e l'uno, e l'altro indipendenti, non vi ha alcun Superiore a cui ricorrere per aver giustizia. Dissi se l'offesa è gravissima, perchè se non fosse molto grave, ragione, e giustizia vorrebbero, che si sopportasse piuttosto che vendicarla con una guerra, il cui esito può essere incerto, ed è sempre causa di mali incalcolabili e al vinto, e al vincitore.

La guerra per esser giusta, oltre ad essere necessaria, dev' esser fatta con moderazione per non recare maggiori danni, che non richieggansi per ottenere il fine per cui vien fatta. Sarà quindi un delitto l'infierire contro quelli, che depongono le armi, e si danno prigionieri. Delitto il non perdonarla agli inermi, ed innocenti, come vecchi, donne, fanciulli. Sarà delitto l'incendiare villaggi, e città, devastar senza necessità le campagne, spogliare le case ecc. Sarà delitto il continuare la guerra, quando il nemico si umilia, offre soddisfazione, e guarentigie per l'avvenire, ed imporgli condizioni inique, ed esorbitanti.

La guerra è un gran male per l'umanità, ma a cagione delle umane passioni è un male, al quale non si potrà mai trovare un mezzo per bandirla del tutto. Imaginano alcuni di creare un tribunale supremo, che decida inappellabilmente ogni controversia fra potentati, e potentati. Ma ad ottenere il fine converrebbe, che questo tribunale fosse infallibile, e un tribunale infallibile si troverebbe, ma oltre di ciò sarebbe necessario, che fosse anche tenuto da tutti per infallibile, e di più che ognuno fosse legato alle sue decisioni non da un dovere morale sola-

mente, da promesse, e da giuramenti, ma da una catena di ferro, perchè qualunque altra catena l'umana malizia la spezza facilmente. Come potrebbe il tribunale supremo infrenare un despota potente ed ambizioso dal rompere i suoi giuramenti, dall'assoldare grossi eserciti, e portare la guerra dove egli vuole e contro i suoi confederati, e contro popoli stranieri? finchè l'uomo sarà soggetto a passioni, siccome vi saranno sempre fra privati contese, e risse, così fra potentati contese, e guerre sterminatrici. Il Redentore infatti nel suo Vangelo predice, che si alzeranno gente contro gente, e regni contro regni, e vi saranno lotte, e guerre fino alla fine de' secoli.

Oltre a diritti, e doveri di stretta giustizia vi sono anche fra stato, e stato doveri di benevolenza. Sarà un dovere di benevolenza quando un sovrano venga ingiustamente aggredito colle armi, o anche solamente offeso gravemente ne' suoi diritti da un'altro sovrano, il correre in ajuto dell'innocente prima colle rimostranze, indi colle minacce, e finalmente anche coll'armi, perchè l'intervenire in favore dell'innocenza oppressa è un atto di quell'amore, che deve ciascuno al suo simile, e ciò siccome fra i privati, così fra gli stati e le nazioni. La legge del non intervento quando l'intervento sia possibile, è legge iniqua, e contro natura, riprovata, e condannata nel Sillabo del Sommo Pontefice Pio IX. L'intervento sarà un dovere non solo di benevolenza, ma di giustizia, se esista fra i due stati un trattato di alleanza difensiva, ed offensiva.

Dovere di benevolenza sarà il fare trattati di commercio, di mutue franchigie ecc.

Dovere di benevolenza sarà offerire maestri, e scienziati per incivilire un popolo rozzo, mandar sacerdoti se vengano chiesti, favorire, aumentare, e soccorrere le missioni estere per disseminare la fede ne' paesi infedeli ecc.

Società spirituale, o teocratica.

La Chiesa.

Chiamasi chiesa la universale società dei fedeli, che professano la religione di Cristo Signore sotto la dipendenza de' legittimi pastori. Di questa chiesa universale ne sono membra le chiese particolari, la chiesa Latina, la chiesa Greca, la chiesa Armena, la chiesa Gallicana, la chiesa Milanese ecc.

Se la chiesa è la società de' fedeli sotto la dipendenza de' legittimi pastori, sono fuori della chiesa gl' infedeli, quali sono gli idolatri Musulmani Ebrei, ne sono fuori gli Eretici, gli Scismatici, come ne sono fuori quelli, che per qualche delitto ne vengono espulsi coll' anatema, o scomunica, finchè coll' assoluzione dalla censura non vengano riammessi.

Si disse la chiesa società *spirituale*, perchè il suo intento anche immediato è la salvezza eterna delle anime, mentre se anche nelle società civili questo dovrebbe essere il fine remoto, il fine immediato però è il ben temporale. Chiamasi teocratica, perchè d' immediata divina instituzione.

L'instituzione divina risale fino alla prima creazione dell' uomo; poichè non si deve credere, che Cristo Signore nel fondar la sua chiesa le abbia dato una nuova religione, ma quella religione medesima, ch' ebbe principio in Adamo, progredì nello scorrere de' secoli, e fu da lui nella pienezza de' tempi portata all' ultima perfezione, e tale si conserverà fino alla consumazione de' secoli. Lo stato di grazia, nel quale fu creato Adamo, esigeva una fede soprannaturale, che lo faceva credere in Dio, e che Iddio

lo avrebbe rimunerato con un' eterna felicità. Ecco le prime verità fondamentali della vera religione, delle quali egli ne dovette avere la rivelazione, perchè non bastava nello stato soprannaturale, al quale era stato elevato, il conoscere questa verità col lume solo della ragion naturale, ma si richiedeva un lume d'ordine superiore, come era superiore all'ordine naturale la sua alta destinazione. La fede sua consisteva nel credere ciò, che Iddio gli rivelava, ma senza farsi vedere in sè stesso, e a faccia svelata, nel che consiste il merito della fede.

Dopo poi la sua miseranda caduta ebbe Adamo la rivelazione del mistero dell'umana redenzione, poichè rivolto Iddio al serpente, cioè al demonio, che sotto a quella figura aveva tratto Eva, e Adamo nell'inganno, e nel peccato. — Io porrò, disse, nimicizia fra te, e una donna, fra il seme tuo, e il seme di lei, ed essa schiaccerà il tuo capo, e tu insidierai al suo calcagno. — *Inimicitias ponam inter te, es mulierem, inter semen tuum, et semen illius, et ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus* — predicendo Maria, e predicendo il Cristo figliuol suo, che avrebbe liberato il genere umano dalla perdizione, in cui l'avea il demonio precipitato.

Questa credenza passò per tradizione da Adamo in Seth, da Seth in Enos, e così fino a Noè, e poi da Noè ne' suoi figli Sem, Cam, e Jafet, e da Sem fino ad Abramo, Isacco, e Giacobbe, a quali il Signore rinnovò la promessa del Redentore, dicendo che nella loro discendenza sarebbero benedette le nazioni tutte. La tradizione si conservò anche negli altri popoli della terra, ma specialmente nel popolo ebreo, ove il Cristo veniva annunciato da profeti, simboleggiato ne' sacrificj, adombrato in tutti i riti della religione, perchè tutto accadeva loro in figura.

Giunta la pienezza de' tempi prestabiliti dalla sua sapienza venne il Figliuol di Dio a sostituire alle figure la verità, e umanatosi nel sen della Vergine Santa dopo avere co' più strepitosi miracoli confermata la sua missione, e la sua dottrina compiè sul Golgota col generoso sacrificio di sè stesso l'opera grande di nostra redenzione, e potè dall'alto della croce esclamare con tutta ragione — *consummatum est* — tutto è compiuto.

Acquistatasi collo spargimento del suo sangue la sua chiesa, a lui conveniva ordinarne il governo.

Anche prima di sua passione aveva il Redentore privilegiato San Pietro sopra gli altri suoi Apostoli, quando avendo egli interrogato gli Apostoli, che cosa pensavano, e dicevano di lui, San Pietro illustrato da un lume celeste rispose pel primo; tu sei il Cristo figliuolo di Dio vivo, il Redentore in premio di questa confessione gli rispose. Tu sei beato o Simone figliuolo di Giona, perchè non la carne, o il sangue ti ha rivelato questa verità, ma il Padre mio, ch'è ne' Cieli. Ed io dico a te, che tu sei Pietro, e sopra questa pietra io fabbricherò la mia chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno mai contro di essa. Ed io ti darò le chiavi del regno de' Cieli, e qualunque cosa avrai legato sopra la terra, sarà legata anche in Cielo, e qualunque cosa avrai sciolta sopra la terra, sarà sciolta anche in Cielo, così in S. Matteo al cap. 16. Si ha pure in S. Giovanni cap. 21, che il Redentore dopo la sua risurrezione alla presenza di altri discepoli interrogò S. Pietro, mi ami tu più di questi altri, e perchè S. Pietro rispose che lo amava, il Redentore soggiunse. Pasci adunque i miei agnelli. Replicò l'interrogazione il Redentore, se lo amasse, e perchè Pietro rispose che sì, il Redentore replicò, pasci dunque i miei

agnelli. Non si contentò il Redentore di queste due risposte di Pietro, e lo interrogò per la terza volta Simone figlio di Giovanni mi ami veramente? si rattristò alquanto San Pietro per questa terza interrogazione, e gli disse — Signore tu sai ogni cosa, e sai, ch'io ti amo. — Pasci dunque rispose il Redentore, le mie pecore. Per gli agnelli, che doveva pascere San Pietro s'intendono i fedeli, per le pecore s'intendono gli altri apostoli, che perciò erano subordinati a Pietro. Il che consuona pienamente con quelle altre parole, che disse il Signore a San Pietro, che egli avea pregato per lui, perchè non venisse meno la sua fede, e che per questo dovesse confermar nella fede i suoi fratelli. — *Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* — Marc.

Dalle quali cose tutte si conchiude a buon diritto, che a Pietro fu concessa la giurisdizione sopra tutta intiera la chiesa, e perchè la chiesa secondo le promesse di G. C. deve durare fino alla fine de' secoli, così fu necessario, che la giurisdizione su tutta la chiesa concessa a S. Pietro passasse da San Pietro ai suoi successori, che sono i Romani Pontefici. Onde è verità di fede confermata dalla costante tradizione, che il Romano Pontefice ha il primato non solo d'onore, ma anche di giurisdizione su tutte le chiese particolari. Se non vi fosse infatti questa giurisdizione di una, e questa dipendenza delle altre, tutte le chiese sarebbero sconnesse, e slegate, non vi sarebbe unità mentre al contrario una è la chiesa di G. C., una la sua sposa, ch'egli amò, e mondò col suo sangue, e colle acque battesimali, perchè non avesse ruga, o macchia alcuna, ma fosse santa, ed immacolata. — *Christus dilexit Ecclesiam (non Ecclesias) et seipsum tradidit pro*

ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae.... ut sit sancta, et immaculata. — Ad Eph. 5. 25.

Sebbene il Romano Pontefice abbia universale autorità su tutta la chiesa di G. C. non è però di G. C. il successore. Perocchè G. C. è sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech, e di questo suo sacerdozio eterno ne esercita le funzioni in Cielo interpellando sempre per noi presso il suo divin Padre, e in terra animando sempre per mezzo del suo divino Spirito, assistendo, ammaestrando, dirigendo, e difendendo la sua chiesa contro tutti i suoi nemici fino alla fine de' secoli conforme alla sua promessa. — ***Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.*** — Onde G. C. è sempre il Pastor Supremo, che regge invisibilmente la sua Chiesa, ed il Romano Pontefice ne è il pastor supremo, che la regge visibilmente come Vicario di G. C. con piena autorità di legare, e di sciogliere per guidare i fedeli alla perfetta osservanza de' precetti, e consigli evangelici. Gesù Cristo capo invisibile, il Romano Pontefice capo visibile di tutta la chiesa, subordinato nel governo della chiesa unicamente al supremo capo invisibile, del quale ne fa le veci.

Egli pertanto il Romano Pontefice può tutto sciogliere, e tutto legare, ma senza nulla immutare, nulla aggiungere, e nulla levare da precetti promulgati da G. C. nel suo Vangelo. In quanto alla fede egli ne ha il sacro deposito insieme coi Vescovi suoi confratelli, e tutto intero lo deve tramandare ai suoi successori. La rivelazione si contien tutta nel Vangelo, e nelle tradizioni apostoliche, e nulla viene più rivelato di nuovo. Se dunque dall'infallibile autorità de' Concili ecumenici, o del Romano Pontefice furono in varj tempi definiti alcuni dogmi, questo

non vuol dire, che se ne facesse allora la rivelazione, e che non fossero creduti anche prima, ma piuttosto che non se ne conosceva da tutti la rivelazione, ed erano perciò da alcuni pochi ignorati, ed anche combattuti, ovvero che se ne conoscesse da tutti il principio, ma che non si conoscessero ancora bene le conseguenze, che latitavano nel principio, come accade anche nelle verità e metafisiche, e fisiche, e matematiche. Siccome adunque quando una conseguenza viene ben dedotta da un principio, ha la stessa fermezza che ha il principio, così una conseguenza dedotta da un principio di fede, ha la stessa certezza di fede, che ha il principio. Ora questo è ciò, che avviene nelle nuove definizioni di fede, si dichiara cioè dai Concilj, e dal Pontefice essere rivelato ciò, che da alcuni s'ignorava, ovvero contenersi in un principio di fede ciò che prima non si conosceva con sufficiente chiarezza. Tali sono le ultime due definizioni di fede, l'immacolato concepimento della Vergine Santa definito dal Sommo Pontefice Pio IX e l'infallibilità del Romano Pontefice, quando parla a tutta la chiesa in materia di fede, e di costumi, definita dall' Ecumenico Concilio Vaticano.

Quanto ai Vescovi della Chiesa cattolica hanno essi un' autorità ordinaria ricevuta da G. C. che gli pose a reggere la Chiesa loro affidata, autorità subordinata al Romano Pontefice, chè egli può loro allargare, o restringere non ad arbitrio, ma quanto richiede il bene delle anime e della disciplina Ecclesiastica. Hanno perciò diritto d'intervenire ai Concilj generali, e di darvi il loro voto deliberativo, come di fatto si è sempre usato in tutti i Concilj, e segnatamente nel Concilio ultimo Vaticano.

Sorge qui un pensiero consolantissimo pel vero fedele. Egli può con uno sguardo retrospettivo risalire senz'alcuna

interruzione da Vescovo in Vescovo, e da Pontefice in Pontefice fino agli Apostoli, e fino a Cristo Signore, e poi a Mosè, a Noè, e ad Adamo, e toccar con mano, che la sua fede è la fede di tutti i secoli, che furono, come è la fede di tutti i secoli, che saranno. Il dissidente al contrario giunto al suo Caposetta, ad un Lutero, ad un Calvino, ad un Arrigo VIII, ad un Fozio ecc., egli non può andar più oltre, trova la catena spezzata, egli non appartiene alla gran famiglia del Cristo, e se non è della famiglia del Cristo, egli è contro il Cristo, perchè — *qui non est mecum*, — dice egli stesso — *contra me est.* —

Quali sono i diritti, e doveri della Chiesa? Ha la Chiesa il diritto, e il dovere di annunciare il Vangelo a tutte le genti insegnando ad esse tutto ciò, che devon credere, e tutto ciò, che devon fare per ottener la salute secondo il precetto, che diede il Redentore a' suoi Apostoli in San Marco cap. 16. — *Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur* — e in San Matteo cap. 28. — *Data est mihi omnis potestas in Coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis.* — Dalle quali intimazioni ne viene, siccome alla Chiesa, il dovere di predicare il Vangelo, così alle genti tutte senza eccezione alcuna di greco, o di barbaro, di dotto, o indotto, di servo, o di padrone, di suddito, o di sovrano l'obbligo di abbracciarlo, e di osservarlo. Onde lo Stato ch'è composto di Sovrano, e di sudditi, e che sono essenzialmente soggetti a Dio, sono anche in quanto ad abbracciare, ed osservare il Vangelo, soggetti alla Chiesa, che lo bandisce a nome di Dio; anzi

vi sono soggetti anche in quanto alle leggi, che promulga la Chiesa, perchè dessa ha ricevuto da Dio la facoltà di sciogliere, e di legare in modo, che sia sciolto, e legato anche in Cielo, ciò, ch' essa scioglie, e lega sopra la terra. Onde la separazione dello Stato dalla Chiesa tanto oggigiorno ricantata è una massima assurda, se non anche ateistica. Viene perciò altamente riprovata dal Sillabo del Sommo Pontefice Pio IX.

Ne siegue altresì essere assurda anche quell' altra massima — libertà di coscienza in materia di religione. — Se Dio ha data una religione, come può esser libero, o lecito il ripudiarla? La religione vera non può essere, che una sola, perchè la verità è una sola, e Dio non può insegnar, che il vero. Come può dunque esser libera, e lecita la scelta fra più religioni, se una sola può esser la vera?

La Chiesa nell' ordine suo spirituale è indipendente dallo Stato, perchè i poteri, di cui è rivestita nell' ordine spirituale, gli ha ricevuti immediatamente dal suo divin fondatore, ch' è Re de' Re e Sovrano indipendente. Quindi lo Stato prescindendo da' privilegi, ed indulti dalla Chiesa stessa accordati, non può immischiarsi nelle elezioni del Pontefice, de' Vescovi, de' Parrochi, ed altri Beneficiati, nell' amministrazione de' Sacramenti, e della parola di Dio, ecc. Nell' ordine poi materiale la Chiesa, ben lungi dal chiamarsi indipendente dallo Stato e dal proclamare la separazione dallo Stato, altro non fa che inculcare rispetto a tutti quelli, che sono costituiti in dignità e sovrani, e ministri, e magistrati, e di osservare le leggi non solo per timor del castigo, ma più per dovere di coscienza.

La Chiesa ha diritto di possedere beni materiali, e di

amministrarli, perchè essa non è una società di puri spiriti, ma d'uomini composti d'anima, e di corpo, che senza beni materiali non possono conservarsi, e se non ne avessero l'amministrazione, le potrebbero venir negati da chi ne fosse l'amministratore.

Il che si deve intendere anche di beni immobili. Perocchè se altri non solo privati, ma opere pie di ospizi, beneficenze ecc., possono possedere beni immobili perchè nol potrà la Chiesa? La Chiesa, e suoi ministri occupati nelle funzioni del sacro ministero non possono attendere al traffico, ad arti, e mestieri. È dunque necessario, che abbiano un fondo, d'onde trarre il loro sostentamento senza doverlo aspettare da chi loro il può negare.

FINE DELL' ETICA.

COSMOLOGIA

Cosmologia che secondo la forza del termine composto da *cosmos* mondo, e *logos* discorso vuol dire discorso intorno al mondo, si può definire — scienza, che dà le prime nozioni del mondo. Perocchè la metafisica, della quale la Cosmologia è una parte, non dà, come già si disse, che le prime nozioni degli esseri.

Per mondo s'intende cielo, e terra, e quanto cielo, e terra contengono.

In essi cielo, e terra si contengono gli angeli puri spiriti, l'uomo composto di anima razionale, e corpo, i bruti composti di corpo, ed anima irrazionale, i corpi pura materia.

Anche Iddio è nel mondo, ma non è nel mondo contenuto; è anzi egli, che contiene il mondo, estendendosi la sua immensità oltre il cielo, e la terra fino all'infinito. Di esso avrassi a parlar solo come causa creatrice, conservatrice, ordinatrice dell'universo.

Degli Angeli si è parlato in un appendice dopo la Teologia naturale, dell'uomo nell'Antropologia, de' bruti in

un' appendice alla medesima. Nè di essi tutti accadrà più di parlarne se non per avventura come cause motrici de' corpi.

Il presente trattato adunque verserà unicamente sopra i corpi, dal cui insieme ne risulta questo mondo visibile, e materiale, cielo e terra.

In tre parti vuolsi dividere la Cosmologia in Cosmogonia, che tratta dell'origine del mondo, in Cosmonomia, che fa conoscere le leggi, che governano il mondo fisico e in Cosmografia, che descrive le parti che compongono il mondo.

PARTE PRIMA

Cosmogonia.

Tre questioni si possono sollevare sulla vera origine del mondo, se il mondo venga per creazione dal nulla, se la creazione sia stata fatta, o almeno potesse esser fatta dall' eternità, in quanto tempo siasi compiuta la creazione.

CAPO I.

CREAZIONE DAL NULLA.

Ch' esista il mondo, ognuno il vede, ed ognuno il sente. È una verità di fatto, di cui sono testimonj autentici i nostri sensi, e di cui ne fa prova il senso intimo, che trova impossibile il poterne dubitare. Ma ognuno nel conoscere, che il mondo esiste, conosce altresì, ch' egli è finito, come finiti sono gli esseri tutti, che lo compongono. Finito è l' uomo nelle sue forze e fisiche, ed intellettuali, finita è la terra nella sua mole, finito è il sole, finite le stelle, finiti i pianeti. Se sono esseri finiti le parti, un essere maggiore sì, ma essere finito dev' essere anche il

tutto, che altro non è se non la somma delle parti, che lo compongono. Il mondo adunque è un essere finito.

Un essere finito non è l'essere. È cosa chiara dai termini stessi, perchè l'essere è infinito. Dopo l'uno viene il dieci, viene il cento, il mille, il miglione, e senza fine. L'appellativo *finito* coarta il concetto dell'essere. Un essere finito non è dunque l'essere. Eppure è. Se il mondo è, e nel tempo stesso non è l'essere, ha dunque essere, e non tutto l'essere, ma un po' d'essere, l'uomo non ha tutta l'intelligenza, la terra non ha tutta la estensione. È Iddio solo, che è tutto l'essere, ed ha tutto l'essere, perchè in Dio s'identificano l'astratto, ed il concreto. Se il mondo ha un po' d'essere, d'onde ha avuto quest'essere? perchè s'egli ha essere, e non è l'essere, deve averlo ricevuto. Da se non può averlo ricevuto, perchè ricevere l'essere da sè, vuol dire dare l'essere a sè stesso, cioè agire prima d'essere, agire essendo ancora un nulla, perchè una cosa prima d'essere è nulla. Enorme assurdità, che il nulla possa agire. L'essere finito qual è il mondo, deve dunque ricevere l'essere da un altro, e perciò prima d'essere essendo un nulla, dal nulla deve da un altro esser portato ad essere, il che vuol dire esser creato. In qual senso poi si debba intendere, che l'essere finito abbia un po' d'essere, si è spiegato nell'ontologia, nel senso cioè, ch'egli abbia una partecipazione similitudinaria dell'Essere assoluto, ch'è Dio.

Dalla finità degl'esseri ne viene la loro mutabilità, perchè un essere, che non è l'essere, e non ha tutto l'essere, può averne di più, può averne di meno. L'uomo può crescere, e decrescere in sapienza, un corpo può crescere, e decrescere in volume, una forza può crescere, e decrescere in attività. Avvengono in fatti negli esseri

mondiali infinite, e continue mutazioni. L'uomo, come ogni essere animato nasce, cresce, invecchia, muore. Si corrompe una sostanza convertendosi in un'altra. L'acqua si consolida in ghiaccio, e si scioglie in vapori. Il sole nasce, e tramonta. Le stagioni si avvicendano indefessamente. Ogni moto è mutazione. Una tale mutabilità dimostra ad evidenza, che le cose non hanno in sè stesse la ragione del loro essere, o del loro esistere. Se avessero in sè la ragione del loro esistere, l'avrebbero di esistere in un modo determinato, ed immutabile, perchè l'avrebbero dalla loro essensa, e nol potrebbero abbandonare. Hanno adunque la ragione del loro esistere in un'altro essere, che ne è perciò il Creatore, essere per sè stesso, necessario, ed immutabile.

Si opporrà, che nei cangiamenti, cui soggiacciono gli esseri mondiali, rimane sempre un sostrato che non si cangia, quali sono gli atomi, e primi elementi de' corpi, che si possono tenere tutti per inalterabili. Eppure è necessario ammettere anche in essi continui cangiamenti, cangiamenti di luogo, di coesione, di affinità, anche di estensione, perchè un'estensione, come si disse altrove è necessario ammettere anche nelle monadi elementari dei corpi.

La creazione adunque, che è l'eduzione del mondo dal nulla, lasciando altri argomenti addotti altrove, è una verità dimostrata, ed incontrastabile, sebbene per la infinita distanza del nulla dall'essere sia un mistero alla mente creata inarrivabile. Perocchè convien concedere, che Iddio può fare infinitamente più di quello, che noi possiamo intendere, e quello solo egli non può, che implica contraddizione. Ora contraddizione non v'ha in dire, che una cosa prima non era, e poi ha cominciato ad essere. La contraddizione sarebbe, se si dicesse, che una cosa esiste,

e non esiste nel tempo stesso, ovvero se si dicesse, che dal niente come causa materiale se ne formasse un esistente. Il proverbio — *ex nihilo nihil fit* — non ha che questi due valori, dal niente come materia non si può far niente, e questo ha luogo anche riguardo a Dio, l'altro che niente possa farsi passare dal non essere all'essere, e questo ha luogo rispetto solamente alle cause create, e non rispetto a Dio, che lo può fare, e lo fece. Si ammetta adunque il mistero per non esser costretti ad ammettere l'assurdo, e la contraddizione.

Sebbene la creazione sia un mistero, a cui non può arrivare il nostro intendimento, vestigi di creazione ne abbiamo sotto gli occhi incessantemente. Il pensiero non era nella mente, ed ora vi è. Il corpo prima non si muoveva, ed ora si muove. Il sole non era sull'orizzonte, ed ora vi è. È vero, che non è questa una creazione in senso rigoroso, perchè la creazione si dice delle sostanze, e non degli accidenti, ma è vero altresì, che qualche cosa vi è anche quì, che dal non essere trapassa all'essere.

La creazione fu ignota ai filosofi della Gentilità, d'onde ne nacque presso di essi la materia eterna, l'Emanatismo, ed il Panteismo. Non fu certamente ignota ai primi nostri progenitori, ammaestrati da Dio stesso sulle verità più interessanti della religione. Fu poscia insegnata al popolo ebreo da Mosè, che la registrò nel cap. 1. del Genesi. — *In principio* creavit *Deus coelum, et terram.* — Colle quali parole ha sempre inteso la Chiesa significarsi una vera creazione dal nulla, come consta dalla continua tradizione de' SS. Padri, dal Concilio Lateranese sotto Innocenzo III, che dichiara Cap. — *Firmiter de Summa Trinitate* che Dio *sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et*

corporalem — e come fu definito ultimamente nel Concilio Ecumenico Vaticano col seguente decreto. — *Si quis non confiteatur mundum, resque omnes, quae in eo continentur et spirituales, et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, anathema sit.* —

CAPO II.

CREAZIONE NON FATTA NÈ POTUTA FARSI DALL'ETERNITÀ MA FATTA IN UN TEMPO DETERMINATO.

Si è disputato, e si disputa ancora, se il mondo poteva essere creato dall'eternità. A tale quistione si è già risposto nella Teologia naturale, che nò, perchè ripugna, che una cosa, la quale prima non fu, sia sempre stata. Ciò, che è creato, vien tratto dal nulla, prima dunque della creazione non era. Ciò, che non era, ed è, ha cominciato ad essere. Cominciare ad essere, ed essere sempre stato sono cose contraddittorie. Cominciare, ed essere eterno si elidono a vicenda.

Prima della creazione non esisteva il tempo, ma solo l'eternità. Il tempo adunque non poteva esistere se non veniva anch'egli creato, o per meglio dire concreato alle cose, perchè egli non è un essere per sè sussistente, ma la durazione di esseri per sè sussistenti. La creazione adunque è quella, che dà principio al tempo, e da essa infatti si cominciano a numerare i giorni, gli anni, e i secoli. Se dalla creazione ha principio il tempo, la crea-

zione non poteva dunque farsi, che nel tempo, e non dall' eternità.

Ma aveva pure Iddio il potere fin da tutta l' eternità di creare il mondo. Perchè dunque fin d' allora non poteva crearlo? avea benissimo Iddio fin da tutta l' eternità il potere di creare le cose, ma di crearle col fare, che cominciassero ad esistere, e perciò ch' esistessero nel tempo. La difficoltà nasce da un' idea erronea dell' eternità, la quale sebbene una, e semplice equivale a' secoli, ed anni, ed istanti infiniti, e infinite volte infiniti. Qualunque istante scegliesse Iddio per creare le cose, prima di quell' istante esistono altri istanti infiniti, nei quali le cose non sono, ed esse perciò non possono essere eterne. Il dire, che Iddio potè creare *ab aeterno*, è un dire, il tempo potè cominciare coll' eternità, e l' eternità cominciare col tempo, e che l' eternità, e il tempo sono la stessa cosa.

Col tempo acquista dunque Iddio qualche cosa, che non ebbe *ab aeterno*. Nel tempo egli diventa creatore, e *ab aeterno* non fu, nè potè essere creatore. Difficoltà da nulla, quello, ch' è di reale in Dio è la volontà, e il decreto, che il mondo esista. Questo decreto è eterno. Il denominarsi poi creatore nel momento, che il mondo comincia ad esistere, è una cosa esteriore a Dio, che niente gli aggiunge, e una relazione non reale, ma di ragione solamente.

Altra difficoltà. Le cose create dureranno tutta l' eternità, perchè nessuna cosa creata verrà mai annientata. Se dunque dureranno tutta l' eternità, che siegue, perchè non potrebbero aver durato tutta l'eternità, che precede? Oltre l' errore gravissimo di dividere l' eternità in due, ch' è una, e semplice, si risponde, che le cose dureranno senza finir mai, ma col loro durare senza mai finire si

accosteranno sempre più all' eternità, ma non arriveranno mai all' eternità, perchè infinita, ed inarrivabile.

La temporalità del mondo consta dunque *a priori*, dall' impossibilità, che il creato possa essere eterno, ma consta anche *a posteriori*, dal fatto cioè, perchè il sacro testo del Genesi nel dirci, che Iddio creò il cielo, e la terra, ci dice anche, che li creò nel principio del tempo — In principio *creavit Deus coelum, et terram.* — Tal è il senso letterale dell' espressione *in principio*, sebbene i SS. Padri, ritenuto il senso letterale, vi trovino anche altri sensi mistici, e spirituali.

Da quanto tempo adunque esiste il mondo? qual è la sua età? La vera età del mondo si deduce dal Pentateuco mosaico, e dagli altri sacri libri dell' antico Testamento, che raccontano le biografie de' Patriarchi antidiluviani, e posdiluviani, libri, che oltre ad essere divinamente inspirati sono antichissimi, e quanto al Pentateuco i più antichi di qualunque altro scritto, o monumento, autentici, e custoditi con somma religione dalla nazione Ebrea, ch' era il vero popolo del Signore. Sebbene, neppure dai sacri libri si può trarre la vera età del mondo con tutta precisione, ed esattezza. Perocchè in quanto al noverare gli anni vi ha qualche discrepanza fra i codici ebraici, greci, e latini, e spesso non si sa, se il sacro autore nell' annunciare gli anni abbia tralasciato alcune frazioni, e siasi attenuto ad una cifra rotonda trascurando gli anni, che mancassero, o crescessero sopra quella cifra. La più comune opinione pone la creazione del mondo quattro mila, e quattro anni innanzi all' Era Volgare, della quale il corrente è l' anno mille ottocento settant' uno, onde il corrente anno sarebbe il cinque millesimo ottocentesimo settantesimo quinto del mondo.

Non si devono pertanto curare le favolose cronologie di certi popoli Caldei, Egizi, Cinesi, che per sola vanità, ed orgoglio vantano assurde immaginarie antichità.

Di una non remotissima antichità del mondo almeno in quanto alla creazione dell' uomo ne fanno prova le scienze, e le arti, le quali se l' esistenza del mondo datasse da una gigantesca antichità, sarebbero arrivate prima d' ora a quel grado di perfezione, in cui trovansi di presente, perchè l' uomo, come ora, dovette trovarsi sempre nello stato di progressiva perfettibilità.

Gli anni dalla creazione del mondo fino all' Era Volgare vengono da Cronologi divisi in sei età secondo le epoche o ere più illustri della Sacra Storia. La prima età comincia dall' epoca della Creazione, e si stende fino al diluvio, quando Iddio per punire le abbominazioni commesse dagli uomini fece con una pioggia di quaranta giorni, e quaranta notti perire tutto il genere umano, salvando solo nell' arca Noè colla sua famiglia. Abbraccia questa età mille seicento cinquanta sei anni.

La seconda età comincia dall'epoca del diluvio, e giunge fino alla vocazione d' Abramo e sua uscita dalla Mesopotamia, quando Iddio gli promise, che in lui, sarebbero benedette tutte le nazioni. Abbraccia quattrocento venti sei anni secondo alcuni, e secondo altri solamente trecento sessanta sei.

La terza età del mondo comincia dalla vocazione di Abramo, e si stende fino all' uscita del popolo ebreo dall' Egitto ossia fino alla legge data da Dio per mezzo di Mosè al suo popolo. Abbraccia secondo tutti i Cronologi quattro cento trent' anni.

La quarta età comincia dall' uscita del popolo ebreo dall' Egitto, e arriva fino alla fondazione del tempio di

Salomone per uno spazio secondo alcuni di quattrocento settanta nove anni, secondo altri cinquecento diciannove.

La quinta età comincia dalla fondazione del tempio di Salomone, e giunge fino alla fine della cattività di Babilonia, quando Ciro restituì la libertà a' Giudei, con uno spazio secondo alcuni di quattrocento settanta sette anni, secondo altri quattrocento settanta quattro.

La sesta età comincia dalla fine della cattività babilonese, e arriva fino alla natività di Cristo Signore, che nel martirologio romano si dice nato nella sesta età del mondo, abbracciando cinquecento trenta due anni, ovvero cinquecento trentotto.

EPOCHE SACRE E PROFANE nel loro ordine cronologico SECONDO IL PARERE DEI PIÙ RECENTI CRONOLOGI	ANNI del Mondo	ANNI innanzi l'Era Volgare
Creazione	1	4004
Diluvio universale	1656	2348
Vocazione di Abramo, e sua uscita dalla Mesopotamia	2083	1921
Escita del popolo ebreo dall' Egitto . .	2513	1491
Regno degli Assiri, o Babilonesi . . .	2737	1267
Eccidio di Troja	2820	1184
Tempio di Salomone	2992	1012
Olimpiadi	3228	776
Fondazione di Roma	3251	753
Fine della cattività Babilonese. Ciro . .	3468	536
Alessandro, e Monarchia de' Greci. . .	3674	330
Giudea soggiogata dai Romani	3941	63
Correzione del Calendario fatta da Giulio Cesare	3959	45
Imperio di Cesare Augusto dopo la morte di Giulio Cesare	3960	44
Nascita di Cristo Signore.	4000	4
Era Volgare	4004	—

EPOCHE SACRE E PROFANE DOPO L' ERA VOLGARE	ANNI dopo l' Era Volgare
Morte del Redentore	29
Costantino Magno, vinto Massenzio	312
Concilio Niceno.	325
Augustolo, e fine dell'Imperio Romano in Occidente	476
Egira, epoca di Maometto	622
Carlo Magno. Nuovo Imperio Romano in Occidente	800
Fine dell' Imperio Romano in Oriente	1453
Correzione Gregoriana del Calendario	1582
Definizione dell' Immacolato concepimento . . .	1854
Concilio Vaticano, e infallibilità Pontificia. . .	1870
Fine del mondo. — DE DIE AUTEM ILLA, ET HORA NEMO SCIT, NEQUE ANGELI CŒLORUM, NISI SOLUS PATER. — Matth. 24. 36.	—

CAPO III.

CREAZIONE COMPIUTA IN SEI GIORNI.

La vera creazione detta in senso rigoroso, ch'è un eduzione dal nulla, è istantanea, come insegna anche l'angelico, fatta cioè in un istante indivisibile. Perocchè se l'istante non è indivisibile, sia dunque divisibile in due. Ora nel primo di questi istanti la cosa esiste, o non esiste. Se esiste, fu dunque creata in un istante indivisibile. Se non esiste nel primo, esisterà dunque nel secondo, ch'esso pure indivisibile. Una cosa non può avere una mezza esistenza in un istante, e un' altra mezza in altro istante, perchè una mezza esistenza non è esistenza. Il quale raziocinio si può applicare egualmente anche a tutte le altre operazioni divine. E si può aggiungere anche

un'altra dimostrazione. La celerità in un'operazione è in ragion diretta della forza operante. La forza in Dio è infinita, anche la celerità deve dunque essere infinita.

Come dunque può essere, che la creazione siasi, come si disse, compiuta in sei giorni? perchè Iddio nel compiere la creazione ha operato per intervalli, non già cessando da ogni operazione, perchè egli opera sempre col conservare gli esseri già esistenti, e coopera col suo concorso a tutti gli atti delle cause seconde, ma cessando dal creare nuove esistenze.

Ci avverte il sacro testo del Genesi, che quando da principio creò Iddio il cielo, e la terra, la terra era *inanis, et vacua*, cioè vuota d'abitatori, disadorna, tenebrosa, informe, e tutta coperta dalle acque, e come il *Caos* degli autori profani, descritta anche da Ovidio nella metamorfosi I.ª

. . . . Rudis, indigestaque moles,
Nec quidquam nisi pondus iners, congestaque eodem
Non bene junctarum discordia semina rerum,

ma che poi ne' sei giorni fu da Dio illustrata abbellita, e popolata. Perocchè sebbene Iddio avesse potuto colla sua onnipotenza compiere la sua opera in un solo istante, egli volle anzi distribuirla in sei giorni. Uno de' fini suoi sapientissimi fu certamente di santificare col mistico suo riposo dopo i sei giorni il giorno settimo, che voleva fosse poi osservato e santificato dal suo popolo.

Nel primo giorno istesso, in cui creò Iddio il cielo, e la terra, e questa era ancora informe, e disadorna, l'abbellì col creare la luce. — Sia fatta la luce, disse Iddio, e la luce fu fatta. — *Fiat lux, et facta est lux.* — Laconismo sublimissimo, che dimostra l'onnipotenza divina, che chiama le cose che non sono, come quelle che sono,

e la prontezza di queste nel dire — Eccoci, siamo qui — *Ecce adsumus.* — È vide il Signore, che la luce era buona. Divise la luce dalle tenebre, e chiamò giorno la luce, e notte le tenebre — *factumque est vespere, et mane dies unus.* — Dice prima *vespere*, e poi *mane*, perchè gli Ebrei computavano il giorno da una sera all'altra sera, chiamando sera la notte, e mattino il giorno.

Nasce qui subito una difficoltà. Come può dirsi questo il primo giorno, mentre il sole, ch' è quegli, che forma il giorno, non era ancora stato creato? senza escludere le spiegazioni, che ne danno, i sacri espositori, si può rispondere, che volendo prendere i sei giorni della creazione per veri giorni naturali, come pare, che per tali debbansi prendere, il primo, come anche il secondo, ed il terzo si chiamano giorni, perchè sebbene non fosse ancora stato creato il sole, la loro durata fu eguale alla durata del vero giorno naturale solare, che abbraccia il giorno, e la notte, e ad esso equivale.

Nel secondo giorno creò Iddio il firmamento dicendo: sia fatto il firmamento in mezzo alle acque, e divida le acque, che sono sotto il firmamento, da quelle, che sono sopra. E così fu fatto, e chiamò cielo il firmamento. Per le acque, che sono sopra il firmamento, si possono intendere i vapori, che si sostengono nell' atmosfera, com' è una parte del cielo. Altri per le acque, che sono sopra il firmamento intendono il cielo cristallino, che vogliono composto di acque cristallizzate.

Nel terzo giorno disse Iddio, si raccolgano le acque tutte, che sono sotto il firmamento, in un luogo solo, e chiamò terra la parte, che restò scoperta, ed asciutta, e chiamò mari il grande ammasso delle acque. È da credere, che per asciugare la terra, e raccogliere le acque nei mari,

facesse Iddio elevarsi sulla terra alcune prominenze, dalle quali le acque scorressero nei mari. Tali prominenze sono appunto i monti, che si chiamano antidiluviani.

Nello stesso giorno comandò Iddio alla terra già sgombra dalle acque di produrre ogni sorta di erbe, ed alberi fruttiferi di ogni specie. E così fu fatto. La terra produsse erbe, ed alberi facienti frutto, e aventi ciascheduno il suo seme secondo la sua specie. Dalle quali parole si raccoglie, che Iddio non creò i semi perchè questi producessero le erbe, e le piante, ma creò le erbe, e le piante producenti i loro frutti, che sono poi essi stessi li semi di altre erbe, ed altre piante. Si può anzi credere di più, che siccome nel quinto giorno creò animali, e poi nel sesto giorno altri animali, e l'uomo in età adulta, così quando creò le erbe, e le piante, le creasse già perfette, e cariche dei loro frutti. Onde sarebbe a supporsi, che il mondo sia stato creato non in primavera, il **21** marzo come altri vogliono, ma in autunno, come altri opinano, e ne fisserebbero il giorno **23** ottobre.

Nel quarto giorno Iddio creò il sole, la luna, e le stelle. Sieno fatti grandi luminari nel cielo, disse Iddio, che dividano il giorno e la notte, ed illuminino la terra. E così fu fatto. Fece il luminare maggiore, che presiede al giorno, e il luminar minore, che presiede alla notte, e le stelle, raccogliendo nel sole, e nelle stelle la luce, che avea creato nel primo giorno, e facendo, che il sole con luce diretta illuminasse il giorno, e con luce riflessa dalla luna, e dai pianeti illuminasse le notti.

Nel quinto giorno creò Iddio i pesci, e gli uccelli dicendo: producano le acque i rettili di anima vivente, e i volatili sopra la terra, ove per rettili s'intendono qui evidentemente i pesci, che presso gli ebrei si chiamano

rettili, poichè qui subito dopo dice Iddio a questi rettili — *replete aquas maris.* — I rettili terrestri si dicono poi creati nel sesto giorno. E creò Iddio, prosiegue il sacro testo, *cete grandia*, cioè pesci grossissimi, e mostri marini, ed ogni specie di pesci nelle acque, e di volatili sopra la terra. Se Iddio cavò fuori dalle acque pesci, ed augelli, e non semi, e non embrioni di pesci, ed augelli, li creò guizzanti sull' istante gli uni nelle acque, e gli altri svolazzanti per l' aria.

Dopo d' aver Iddio creati i pesci, e gli augelli, li benedisse, e disse loro: Crescete, e moltiplicatevi, riempite le acque, e gli augelli si moltiplichino sopra la terra. I pesci, e gli augelli non erano certo capaci di vero comando. Quel comando consisteva dunque nell' istinto, che poneva in essi, di crescere, e moltiplicarsi.

Nel sesto giorno creò Iddio gli animali terrestri, e disse: Produca la terra ogni animale vivente secondo la sua specie, e giumenti, e rettili, e bestie d' ogni sorta. E così fu fatto. — *Et vidit Deus, quod esset bonum.*

Ma sebbene le cose fatte fin qui e luce, e firmamento, e terra, e mari, e pesci, ed augelli, e sole, e luna, e stelle fossero cose e buone, e belle, e grandi, e stupende, un' opera ancora più stupenda gli rimaneva a fare, un' opera, la quale doveva a tutte le precedenti soprastare, ed esserne il padrone, ed il sovrano, e per farne rilevare la grandezza, e la eccellenza sraette il suo solito *fiat,* e raccogliendosi, giacchè è lecito nel *faciamus* del sacro testo ravvisare l'augustissima Trinità, raccogliendosi come a consiglio le tre divine persone, facciamo, disse Iddio, l' uomo a nostra imagine, e somiglianza, e presegga ai pesci del mare, agli augelli dell' aria, alle bestie, ai rettili a tutta quanta la terra. E così fu fatto. Dal limo della terra ne

formò il suo corpo, e col suo soffio divino gli inspirò lo spirito della vita, un'anima che porta impressa a vivi caratteri l'imagine, e somiglianza del suo Fattore.

Non è poi, ben fatto disse Iddio, che sia l'uomo solo, diamogli un ajuto simile a lui. Egli fece pertanto addormentare Adamo, e di una delle sue coste ne formò la donna, che condusse ad Adamo, il quale disse. — *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Haec vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est. Quapropter relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* — Colle quali parole egli istituì il matrimonio, li benedisse, e disse loro — crescete, e moltiplicatevi, e riempite la terra, e coltivatela, e comandate ai pesci del mare, ai volatili del cielo, e a tutti gli animali, che si muovono sopra la terra.

Fu in tal maniera compiuta in sei giorni l'opera della creazione, e se ad ogni cosa, che creava si compiaceva Iddio, perchè erano cosa buona, dando un'occhiata, secondo il nostro modo d'intendere, al tutto insieme delle cose create; se ne compiacque maggiormente, perchè erano molto buone. Indi il settimo giorno Iddio riposò, vale a dire cessò dal più creare cose nuove, sebbene egli opera sempre conservando le cose già create, come già si disse, e coopera col concorrere agli atti delle cause seconde. Benedisse pertanto il settimo giorno, e lo santificò, perchè in esso avea cessato da tutte le opere, che avea create.

Tal è la vera Cosmogonìa del cielo, e della terra fondata sull'autorità infallibile del testo divinamente inspirato, e se altri hanno voluto inventarne altre, in ciò, che si oppone a quella, esse si devono assolutamente ripudiare come false, ed ereticali. Le difficoltà, che si muovono contro la Cosmogonìa Mosaica, possono vedersi sciolte presso i sacri Espositori.

Non si vuole però tacciar d'errore l'opinione, abbracciata ora anche da molti scrittori cattolici, che i sei giorni del testo scritturale interpretano per sei epoche lontanissime le une dalle altre anche per più migliaja d'anni. Perocchè non è infrequente nelle divine scritture il chiamar *giorno* una lunga durata, perchè come si ha in San Pietro Ep. 2. 8. — *Unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus.* — Così sebbene per settimana s'intendono sette giorni, pure in Daniele, le settanta settimane non sono settimane di giorni, ma settimane d'anni. L'opinione è appoggiata ad osservazioni geodetiche, che fanno trovare nel seno della terra strati d'oro, d'argento, rame, ferro, ed altri minerali, la cui formazione secondo leggi di natura richiede, al parere de' fisici, migliaja di secoli.

Ciò tutto non ostante pare, che non debbasi abbandonare il senso letterale della Scrittura, e che per *giorni* debbansi intendere veri giorni naturali. L'opinione delle sei epoche è dottrina troppo recente, non nota nella tradizione, ignorata da SS. Padri. Nel cap. *firmiter de summa Trinitate* già citato si dice, che Iddio nel principio del tempo creò dal nulla l'una, e l'altra creatura spirituale, e corporale, l'angelica cioè, e la mondana, *ac deinde humanam.* Quel *deinde* nell'ovvio suo senso vuol dire *poco dopo*, mentre nella opinione delle sei epoche vi sarebbero passate fra la creazione del cielo, e della terra, e quella dell'uomo migliaja di secoli. Le creature tutte son fatte a servigio dell'uomo. A che dunque creare tanto tempo prima la luce, se per migliaja di secoli non doveva servire all'uomo? a che farci fare, avrebbero detto il sole, e la luna, milioni, e milioni di giri intorno alla terra, se l'uomo, di cui dobbiamo illuminare i giorni, e le notti, ancora non è? sono

pur belli, avrebbe detto l'iride celeste, i miei colori prismatici, e nessuno li contempla! sono pure melodiosi i miei gorgheggi, l'usignuolo, e nessuno gli ascolta! sono soavi le mie fragranze, la rosa, e nessuno le odora! sono dolcissime le nostre pesche, le nostre mele, le nostre fragole, e nessuno le assapora!

Oltre di che intendere epoche, e non giorni è un fare non poca violenza al testo, perchè nominando di ciascun giorno la sera ed il mattino vuole indicare il vero giorno solare, ovvero, come si disse più sopra, una durata eguale ed equivalente al vero giorno solare con insieme la sua notte. È vero, che nella solenne benedizione che diede Giacobbe al figlio suo Beniamino. — ***Benjamin lupus rapax, mane comedet praedam, et vespere dividet spolia*** — applicata a San Paolo, ch'era della tribù di Beniamino per ***mane*** intende ***antea***, e per vespere intende ***postea***, ma per un ***antea*** ed un ***postea*** intende un ***prima***, e un ***dopo***, che siano poco, e non migliaja di secoli lontani fra loro.

È principio adottato da tutti dopo S. Agostino, che quando un testo scritturale si possa spiegare in senso proprio, e letterale, non si debba ricorrere ai sensi traslati. Ora niente osta a potersi prendere in senso proprio e letterale i sei giorni della creazione. Se qualche cosa ostasse, osterebbero le osservazioni dette di sopra di trovare nelle viscere della terra alcune stratificazioni, la cui formazione secondo il parere de' fisici richiederèbbe più migliaja di secoli. Si risponde in 1.° luogo, che si concede benissimo trovarsi nel seno della terra tali stratificazioni, ma essere un'asserzione gratuita che si ricerchino migliaja di secoli, a potersi formare, poichè a tanto non arriva l'osservazione, e l'esperienza, ed il raziocinio

è fondato su deboli congetture. I sessanta secoli, che presi alla lettera i sei giorni, si dànno al mondo, è già una bella durata da potersi formare delle belle stratificazioni sotterranee, e forse più lunga del bisogno.

Si risponde in 2.° luogo, che dato anche questo, che a formarsi naturalmente tali stratificazioni si richiedano migliaja di secoli, è ben ragionevole il ritenere, che siccome Iddio creò l'uomo nell'età adulta, e che in tale stato creò anche gli animali, che condusse dinanzi ad Adamo, perchè imponesse loro il nome, così abbia creato anche le piante già rigogliose, e il seno della terra già ricco di ogni sorta di minerali colla forza nel regno animale, e nel regno vegetabile di perpetuarsi con nuove generazioni, e nel regno minerale di aumentare le già create stratificazioni, e comporne delle nuove.

PARTE SECONDA

Cosmonomia.

Contiene la Cosmonomia il codice delle leggi, che reggono il mondo fisico, codice promulgato dal sommo Legislatore Iddio nell'atto stesso della creazione non alla maniera, che si promulgano le leggi agli esseri intelligenti, ma imprimendo negli esseri materiali una tendenza ad essi insuperabile verso il fine, che loro prescrisse, e verso quei fini intermedj, che conducono al fine principale. Perocchè non dee credersi, che gli esseri da Dio creati portino seco dalla loro essenza inclinazione o proprietà alcuna. Venendo essi dal nulla come si disse più volte nulla possono portar seco, e perciò tutto quello ch'è in essi, tutto vien loro dal Creatore elargito. E neppure dee credersi, che Iddio abbia dovuto per necessità imporre agli esseri queste leggi. Siccome egli fu libero nel creare, fu anche libero nel prescrivere alle cose le leggi, che loro prescrisse, e come fu libero nel prescrivere queste leggi, è anche libero a potervi quando gli piaccia, derogare. Chi direbbe, che il sole non sarebbe più sole, se in vece di far il suo giro da Oriente in occidente, lo

facesse piuttosto da Occidente in Oriente, ovvero che Iddio non potesse ordinarglielo facendo diventare Oriente l'Occidente, e Occidente l'Oriente? Si dica lo stesso di tutte le altre leggi di natura; ma si ritornerà di nuovo su quest'argomento, ove si dovrà parlare de' miracoli.

Le leggi cosmiche si possono dividere in due specie, leggi che regolano dei corpi la composizione al di dentro, e leggi che ne regolano il moto al di fuori, leggi contingenti le une, e le altre, donde ne viene la divisione della Cosmonomia nei tre capitoli seguenti.

CAPO I.

LEGGI CHE REGOLANO LA COMPOSIZIONE DEI CORPI.

Ogni corpo è composto di materia, e forma, di una materia comune, e di una forma propria.

ART. I.

LA MATERIA.

Per materia si deve intendere un grande ammasso di sostanze in numero sterminato, perchè sterminato è il numero dei corpi, dei quali essa è il componente, e sterminato è il numero delle parti, che ciascun corpo compongono. Si disse *sostanze*, perchè se non fossero sostanze, come potrebbero comporre altre sostanze, quali sono i corpi? Se non fossero sostanze, sarebbero inerenze, cose cioè inerenti ad altre sostanze, ma come potrebbero essere inerenze ad altre sostanze, se la materia è il primo componente de' corpi?

Tuttocchè però sia sterminato il numero delle sostanze, che si dicono materia, non può essere però infinito, perchè l'esistenza di esseri infiniti di numero come si disse altrove, ripugna.

Ora se non è infinito il numero di tali sostanze è forza ch' esse sieno semplici, perchè se fossero composte, sarebbero sempre divisibili, e si andrebbe ad un numero infinito di esseri realmente esistenti, cosa come si disse, ripugnante. Tali sostanze si possono chiamare atomi, monadi, unità, come piace di più. Come poi da queste sostanze semplici possa formarsi l'esteso, si è già detto nell' Ontologìa, e se ne dirà anche in appresso.

L'idea di sostanza non dice altro, che un essere esistente in sè. Per sè stessa prescinde adunque da qualunque principio di attività. Si può pertanto la materia considerare come un ammasso di sostanze semplici non aventi altro che la sola esistenza. Considerata come tale chiamasi dagli scolastici *materia prima*, la cui essenza consiste in un'attitudine ad entrare nella composizione di qualunque corpo col ricevere quelle combinazioni e forze, che sono necessarie a comporli.

Questa materia prima la chiamano gli scolastici *informe*, traendone l' appellativo da quelle parole del Genesi, che quando Iddio creò il cielo, e la terra, la terra — era *inanis, et vacua* — ma nell' Ontologìa si è fatto vedere dietro la scorta di S. Tommaso, che chiamasi *informe*, perchè per sè stessa non aveva forma nè di luce, nè di fuoco, nè d' aria, nè di pietra, nè di altro, ma ciò non ostante, una forma l' aveva, perchè essendo esistente in qualche forma determinata doveva esistere. Gli scolastici la chiamano anche *pura potenza*, ma si è anche fatto vedere, in qual senso dicasi pura potenza, cioè in quanto materia,

perchè in quanto materia prescinde dalla forma, e non è nè luce, nè fuoco, nè aria, ma solamente in potenza a diventare qualunque cosa per mezzo della forma, che le si aggiunga, luce, fuoco, aria, pietra ecc., ma in quanto è un essere essa stessa esistente, è in atto, e non in potenza, altrimenti sarebbe un nulla.

Si disse ogni corpo esser composto di una materia comune, e di una forma propria. In qual senso devesi intendere *materia comune?* non nel senso, che la materia di cui è composto un corpo sia quella stessa identica di numero, di cui è composto un altro corpo, cosa impossibile, ma nel senso, che la materia esistente nel corpo *A*, è omogenea, e simile, in tutto a quella del corpo *B*. Perocchè gli atomi della materia non si considerano che come esseri esistenti spogli per sè stessi di qualunque attività, e determinazione. Qualunque attività, e determinazione appartiene alla forma. Essi sono dunque sempre i medesimi, identici non di numero, ma di natura e specie. Tale è la materia, che compone le cose preziose, quale è quella, che compone le più vili, tale in quanto alla materia è l'oro, quale il ferro, il fango, le spazzature. Tutte le differenze dipendono dalla forma.

ART. II.

LA FORMA.

Per la forma non s'intende la figura esteriore de' corpi, di essere sferici, cilindrici, cubici, irregolari, ma s'intende l'unione intima, o collegamento senza compenetrarsi degli atomi, e molecole della materia per mezzo di forze interne e leggi peculiari fissate a ciascun corpo. Perocchè

dagli atomi, o molecole come materia, e dalla loro unione nella accennata maniera si può, e si deve definire il corpo un essere composto di parti materiali le une fuori delle altre collegate con forze interne, e leggi speciali che costituiscono la diversa essenza di ciascheduno.

Che il corpo sia un essere composto di parti materiali, nessuno il può negare. Che le parti sieno le une fuori delle altre, nessuno ne può dubitare, perchè altrimenti sparirebbe l'estensione; che le parti sieno collegate con alcune forze, ognuno il sente, perchè nel separarle si sente una resistenza. Che le forze colleganti le parti sieno interne, è ben chiaro, perchè se fossero esterne, le parti non farebbero un corpo, ma più corpi uniti, come un fascio di legna, un cesto di ciriege, una borsa di danaro. Che le leggi, colle quali agiscono queste forze, sieno diverse, è manifesto, perchè collegano più, e meno strettamente nei corpi molli, nei corpi duri, elastici ecc. Ma è ben da notarsi l'espressione *forza*, *e leggi, che costituiscono l'essenza di ciascun corpo*. Perocchè non è l'essenza di ciascun corpo, che richiegga le tali forze, e tali leggi, ma sono le tali forze, e le tali leggi, che costituiscono la tale essenza. Un essere creato non ha se non quello, che riceve.

Che Iddio abbia veramente dotato di forze la materia, ovvero che Iddio stesso operi colla sua azione immediata gli effetti, che opererebbero le forze, se fossero inerenti alla materia, ella è cosa, di cui si è disputato, e si disputa ancora fra i filosofi. Ma perchè in tutte e due le ipotesi ne viene lo stesso risultato, niente obbliga a scostarsi dal comun modo di esprimersi, e dal ritenere che le forze non per l'essenza, ma per volontà del Creatore sieno inerenti alla materia.

Quali son dunque le forze, che concorrono alla formazione de' corpi? L'attrazione, e la ripulsione molecolare. Perocchè due sole proprietà sono necessarie all'essenza dei corpi, la coesione delle parti, e la loro incompenetrazione. Esse sono necessarie, perchè senza la coesione non si ha l'unità del composto, e senza l'incompenetrazione non si ha l'estensione, non si hanno le parti fuori delle parti. Ma sono anche le sole necessarie, perchè colla coesione delle parti, e colla loro incompenetrabilità si ha salva la definizione data più sopra, che il corpo è un essere composto di parti materiali collegate con forze interne. Tutte le altre qualità o vengono in conseguenza delle due prime, o sono accidentali. Chi mai direbbe, che un corpo grave non sarebbe più corpo, se non gravitasse verso il centro della terra? che la calamita non sarebbe più corpo, se non attraesse il ferro? che l'aria non sarebbe più corpo se perdesse la sua elasticità? La coesione al contrario, e la incompenetrazione appartengono all'essenza del corpo, perchè senza la prima non si ha un tutto, e senza la seconda non si ha l'esteso.

Ora la coesione si ottiene coll'attrazione, la quale fa che gli atomi, e le molecole stieno uniti e non si disperdano, e l'estensione si ottiene colla ripulsione, la quale impedisce, che gli atomi, e molecole si avvicinino troppo, e si concentrino insieme. Di tali forze attrattiva, e ripulsiva devono essere dotati tutti e singoli gli atomi, perchè se i singoli non le avessero, neppure il tutto le avrebbe. Onde le forze del tutto tanto saranno maggiori quanto maggiore sarà il numero degli atomi, che compongono il tutto.

Ogni atomo adunque è dotato di forza attrattiva, e ripulsiva, e d'amendue ne è dotato contemporaneamente.

Ma la prima ad affacciarsi alla mente, e la prima per ordine di natura nella formazione dei corpi è la ripulsione; perchè prima è il difender sè stesso e la propria località, che chiamare, ed attirare altri ad associarsi.

La ripulsione deve circondare l'atomo da ogni parte, perchè non v'è ragione, per cui la ripulsione agisca piuttosto da una parte che dall'altra, e perciò deve formare una sfera, della quale l'atomo è il centro. Al centro la ripulsione è infinita, perchè nessuna forza finita la può vincere, e la compenetrazione è possibile solamente a Dio. Dal centro la ripulsione va sempre diminuendo fino alla circonferenza, dove diventa infinitesima, e nulla, e vi comincia l'attrazione. La ragione ne è evidente. Una quantità, che da positiva deve diventar negativa, o da negativa diventar positiva, deve sempre andar diminuendo fino a diventar infinitesima, e nulla, per poi dal nulla o zero andar crescendo in senso contrario. La ripulsione atomica procede adunque come l'attrazione Newtoniana; amendue scemano col crescere della distanza; se quella come questa secondo il quadrato delle distanze, ignorasi.

Da tale teoria ne viene, che se più atomi si trovino alla circonferenza delle loro rispettive sfere ripulsive, dove comincia l'attrazione, si attrarranno a vicenda e formeranno una molecola dotata di coesione, perchè collegati coll'attrazione, dotata e di estensione, perchè collegati, e vicini ma non compenetrati. Dal che si vede, che l'estensione può stare, e sta colla semplicità degli atomi anche supposti inestesi.

Finchè gli atomi restano alla circonferenza delle loro rispettive sfere di ripulsione, la molecola ha la massima estensione, e la minima densità. Se causa qualunque gli spinge dentro alle loro sfere, più essi vi s'addentrano, più la molecola perde di estensione, e acquista di densità.

Ma alla sfera di ripulsione succede la sfera di attrazione, per impedire la dispersione degli atomi. Che leggi siegue quest' attrazione molecolare? Si è detto poc' anzi, che una quantità, la quale da negativa diventa positiva, o da positiva diventa negativa, deve decrescere a poco a poco, passar per zero, e dallo zero cominciar a crescere in senso contrario. Il che si conosce ad evidenza e nelle progressioni aritmetiche, e nelle geometriche. Chiamata pertanto negativa la ripulsione atomica, si è veduto, che dal centro della sfera ripulsiva comincia a diminuire, e diventa zero alla circonferenza. È dunque necessario, che per diventar positiva, cioè attrazione dallo zero cominci a crescere, e diventi sempre maggiore quanto più si allontana dalla circonferenza della sfera ripulsiva. Il che vuol dire, che l' attrazione molecolare cresce in ragion diretta delle distanze all' opposto dell' attrazione universale dei corpi. Cosa paradossale, ma pare ciò non ostante dimostrata.

Sebbene però quest' attrazione vada crescendo secondo le distanze, non cresce però all' infinito, ma solo fino ad un certo grado, perchè non v' è molecola, che con mezzi o meccanici, o chimici non possa disciogliersi, e perciò dopo aver toccato il suo massimo aumento, deve essa pure andare scemando per dare luogo ad altre ripulsioni ancora fosse insensibili, ma finalmente ad una sensibile, come consta da osservazioni sulle forze elettriche, magnetiche, ed altre ancora, delle quali non si vuol parlare per non entrare nel campo della fisica sperimentale. Si accenna un solo fenomeno, perchè forse non fatto ancora osservare. Immergete il lucignolo di una candela spenta nella fiamma d' altra candela accesa, ritiratelo prima che sia acceso, voi lo vedrede accendersi, ma in qualche distanza dalla fiamma della candela accesa. Perchè non a contatto

della fiamma medesima? perchè il lucignolo si trova allora nella sfera di ripulsione, che gli impedisce d' essere dalla fiamma investito.

Superate le minime distanze non hanno più luogo le ripulsioni, ed attrazioni molecolari, ma solo l' attrazione Newtoniana, la quale cresce, e scema in ragione inversa del quadrato delle distanze. Non è però senza qualche fondamento l'opinione di alcuni fisici, che anche quest'attrazione Newtoniana vada scemandosi secondo le distanze, e passando per l' infinitesimo si converta in ripulsione, come avviene nelle attrazioni, e ripulsioni molecolari. Su di che non si vuol disputare.

Queste leggi, che regolano le forze di ripulsione, e di attrazione appoggiate in parte al raziocinio, e in parte alle osservazioni vengono ingegnosamente rappresentate negli archi positivi, e negativi della curva Boscovichiana, come si potrà vedere presso l' inventore della curva P. Boscovich, ed altri.

Dalle forze di ripulsione, e di attrazione alternantisi nel modo indicato si originano le tante varietà, che si osservano nei corpi.

Corpi semplici e corpi composti.

Si chiama semplice quel corpo, che ha un solo principio costituente, composto quello, che ne ha più d' uno. L' oro è un corpo semplice, perchè ha un solo principio, che lo costituisce nella sua essenza d' oro. Si può dividere una massa d' oro in quante particelle si voglia, ma ogni particella è sempre oro, onde si può dividere una massa d' oro, ma l' oro non si può dividere. Al contrario non solo si può dividere un secchio d' acqua in tante

goccie d'acqua, ma si può dividere l'acqua stessa nei suoi principj, che sono l'ossigeno, e l'idrogeno, principj, di cui nessuno è acqua, ma che uniti insieme costituiscono l'acqua. Perchè tutto questo? perchè nei corpi semplici le molecole sono tutte omogenee, e della stessa natura, e nei corpi composti le molecole sono eterogenee, e di diversa natura, ma insieme combinate formano un tutto diverso dalle singole molecole. Ma in che maniera le molecole nei corpi composti sono diverse, ed eterogenee? non in altra maniera, ma solo per la diversa maniera, colla quale gli atomi sempre identici per natura si uniscono insieme con diversi gradi di attrazione, e ripulsione, onde inegualmente repellendosi, e inegualmente attraendosi formano molecole diverse, che combinate insieme con una nuova forza di attrazione, formano una molecola composta delle due prime, e perciò da esse diversa.

Corpi solidi, liquidi, aeriformi.

Solido è quel corpo, le cui particelle sono collegate in modo, che in qualunque posizione conservano la stessa figura; liquido quello le cui molecole sono sì poco fra sè coerenti, che ubbidienti alla forza di gravità scorrono le une sopra le altre, e prèndono una posizione orizzontale, la quale non è veramente un piano, ma una superficie sferica, di cui è centro il centro stesso della terra, e che in una vasta estensione come quella del mare si rende sensibile; aeriforme quel corpo, che ridotto dal calorico in parti esilissime, ed invisibili si alza in forma d'aria nell'atmosfera. Solidi sono l'oro, il ferro, la terra, le pietre, il legno; liquidi l'acqua, il vino, l'olio, il mercurio; aeriformi diversi gas, che si sviluppano e natural-

mente, e artificialmente, da diverse sostanze, come il gas ossigeno, idrogeno, azoto, ed infiniti. Si dànno corpi, che passano per tutti e tre questi stati, l'acqua è fluida ad una temperatura, solida e ghiaccio ad una bassa temperatura, aeriforme ad un'alta temperatura.

Ora è facile il dar ragione di tutto questo. I corpi sono solidi, perchè l'attrazione è gagliarda, e tiene ben unite le molecole; sono liquidi, perchè le molecole dilatate potentemente dal calorico vengono portate fuori della sfera d'attrazione, restano slegate le une dalle altre, e cedendo alla forza di gravità vanno ad equilibrarsi e livellarsi; sono aeriformi, perchè le molecole vengono tanto dilatate, e rarefatte dal calorico, che diventano invisibili, e oltre ad essere slegate, perchè portate fuori della sfera d'attrazione si perdon per l'atmosfera, perchè più dell'aria atmosferica leggieri.

Corpi molli, ed elastici.

Corpi molli son quelli, che cedono alla pressione e non ricuperano la figura, che prima della pressione avevano. La pressione avvicina di più le molecole, ma non le fa entrare nella sfera di ripulsione, restano perciò nello stato prodotto dalla pressione. Tal è il loto, la cera, ecc.

Corpi elastici son quelli, che nella pressione perdono la prima figura, ma subito anche la ricuperano. In tre modi si manifesta la elasticità, colla tensione, colla compressione, e coll' inflessione. Se si tende un filo metallico, un capello, una fune, e poi si lasciano liberi, ripigliano subito l'inflessione, che avevano, perchè la tensione sposta bensì le molecole, ma non le trae fuori della sfera di attrazione, che tolto l'impedimento le richiama allo stato di

prima. Fate cadere una palla d'avorio sopra un marmo, essa si comprime, e si schiaccia, perchè l'urto ricaccia le molecole nella sfera di ripulsione, dalla quale vengono subito respinte, ricuperando in forza dell'attrazione la prima figura. Piegate una lamina, o verga metallica, un ramo d'albero, l'attrazione nella parte convessa, la ripulsione nella parte concava loro restituiscono la prima dirittura.

Corpi duttili e fragili.

Corpo duttile è quello, ch'è riducibile ad altra forma senza spezzarsi, fragile quello, che non può ridursi ad altra forma senza spezzarsi. È duttile il corpo, le di cui molecole sono così conformate, e collegate, che si possono ridurre senza ch'escano dalle loro sfere di attrazione. Sono fragili quelli, che nel ridurli le loro molecole escono dalle loro rispettive sfere di attrazione, e si separano a vicenda. L'oro, l'argento, il ferro, il rame sono corpi duttili, il vetro corpo fragile. Il corpo fragile si chiama friabile, quando con poca forza si riduce in minutissimi pezzi, come un'argilla secca, un globo di zucchero ecc.

Da tutto il detto fin qui sulla formazione dei corpi risulta a sufficiente chiarezza, che sebbene i corpi variano all'infinito, non variano per altro, se non perchè gli atomi di cui sono composti sempre identici in sè vi sono diversamente disposti con disuguali gradi di ripulsione, e di attrazione, e che l'oro tanto idolatrato non differisce come già si disse dal ferro, dal piombo, e dal fango, che calpestiamo se non per la diversa disposizione degli atomi, e molecole che lo compongono.

CAPO II.

LEGGI CHE REGOLANO IL MOTO DEI CORPI.

Quando le due forze ripulsione, e attrazione molecolare si sono bilanciate fra loro, il corpo trovasi in quiete. Qualche moto intestino vi producono il caldo, il freddo, l'umidità, la fermentazione, ma il parlare di tali cose si aspetta ai fisici. Si passa perciò al moto esteriore, del quale se ne devono cercare le cause, e leggi. Chiamasi forza la causa del moto.

Tre sono le cause, che producono il moto, la projezione, l'attrazione, l'impulsione. Per projezione s'intende una spinta, che si da ad un corpo per farlo passare da uno ad altro luogo. Più propriamente però si chiama projezione, quando la spinta è combinata insieme coll'attrazione. Per attrazione s'intende e l'attrazione universale di un intero sistema planetario, e l'attrazione terrestre sopra i corpi sublunari. Confondonsi insieme spessissimo attrazione, e gravità, ma propriamente chiamasi attrazione, quando si considera nel corpo attraente, e si chiama gravità, quando si considera nel corpo attratto. S'intende per impulsione l'urto di un corpo contro un'altro corpo, per mezzo del quale si fa la comunicazione del moto dall'un corpo all'altro. È vero però, che anche nell'impulso il corpo urtato si muove per una spinta, che riceve dal corpo urtante, ma non ostante l'impulso si assegna per una terza causa del moto, distinta dalla prima per far conoscere gli effetti, che si producono anche nel corpo urtante. Si vede, che qui nell'assegnare le cause del moto

si prescinde dalle attrazioni, e ripulsioni elettriche, magnetiche ed altre, come appartenenti al patrimonio della fisica.

La projezione, e l'impulsione si chiamano forze momentanee, perchè dopo il momento della spinta abbandonano subito il mobile. L'attrazione al contrario è una forza continuata, perchè accompagna il mobile in tutto il tempo del moto, la quale altresì può esser costante, o variabile secondo che durante il moto non cresce, nè scema, ovvero va crescendo, o va scemando, e di più se essendo variabile variasi con legge sempre, o no uniforme.

Le leggi, che regolano il moto altre sono universali, che regolano qualunque moto, altre speciali, che regolano i moti speciali secondo che vengono prodotti da una o dall'altra delle dette forze projezione, attrazione, impulsione, ovvero da più di esse insieme combinate. Dovrà dunque dirsi in prima del moto in genere dappoi del moto di projezione, di quello di attrazione, o gravità, e poscia del moto d'impulsione.

ART. I.

DEL MOTO IN GENERE, E SUE DIVISIONI.

Moto è cangiamento di luogo, il passaggio da uno in altro luogo, siccome la quiete, è la dimora nel luogo medesimo.

Il moto è di diverse specie, e si divide primieramente in moto uniforme, e in moto variato. Moto uniforme è quello, per cui il mobile in tempi eguali percorre spazj eguali, variato è quello, che in tempi eguali percorre spazj disuguali. Il moto variato perciò sarà accelerato, se in tempi eguali fa percorrere spazj sempre maggiori, e

sarà ritardato, se in tempi eguali fa percorrere spazj sempre minori. Di più il moto vario sarà uniformemente accelerato, o uniformemente ritardato, se fa percorrere spazj con legge uniforme maggiori, o minori.

Moto semplice, e moto composto.

Se una forza sola agisce sul mobile, ovvero più forze agiscono nella stessa direzione, il moto è semplice. Se più forze agiscono sul mobile in direzione diversa, il moto è composto.

Moto rettilineo e curvilineo.

Si scorge dai termini stessi, che il moto rettilineo e quello, che percorre una linea retta, curvilineo quello che percorre una linea curva. La linea, che percorre, si chiama la trajettoria del mobile.

Moto diretto, riflesso, refratto.

Moto diretto è quello che compie il mobile senza deviare nel suo cammino, riflesso è quello, che compie il mobile dopo esser stato respinto da qualche ostacolo, refratto è quello che soffre qualche variazione nella sua direzione a cagione del mezzo, in cui penetra. La luce del sole viene a noi nel giorno con moto diretto, viene a nòi nella notte con moto riflesso rimandata dalla luna, viene a noi nei crepuscoli della mattina, e della sera per moto refratto dall' aria atmosferica.

Negarono gli stoici il moto contro la costante testimonianza dei sensi tutti, e sarebbero stati meno assurdi, se

invece di negare il moto avessero negato la quiete, perchè in un senso verissimo si può sostenere, nulla esservi, che non sia in continuo moto. Il premere, che fa il grave sul tavolo, che lo sostiene, altro non è, che un moto iniziale; collocato egli in fatti sul piattello della bilancia, la fa subito squilibrare.

In qual senso adunque si deve intender l'inerzia, che si attribuisce alla materia, della quale sono i corpi composti, e per la quale si dice, che la materia è per sè stessa indifferente al moto, e alla quiete? L'inerzia compete per natura alla materia, perchè dalla sua essenza non ha, che debba trovarsi piuttosto in moto, o piuttosto in quiete, ma dacchè il Creatore l'ha dotata della ripulsione, ed attrazione molecolare, come si è veduto nel capo precedente, e l'ha dotata di gravità, che la fa tendere al proprio centro, la materia in realtà non è più inerte, ed è inerte solo in questo senso, ch'ella è indifferente a rimanere in quello stato di moto iniziale verso il suo centro, ovvero di esserne rimossa da forza qualunque.

Qualunque forza pertanto, che voglia rimuovere un corpo da quella quiete, o riposo apparente, ch'esso gode su ciò, che lo sostiene, deve vincere quella forza di gravità, che lo fa tendere al centro, forza che dovrà essere tanto maggiore, quanto più direttamente si oppone a quella di gravità.

La pressione, che fa il grave su ciò che lo sostiene, è appunto il suo peso, di cui se ne darà la misura in uno degli articoli seguenti, eguale alla quantità di moto iniziale, che vi produce.

In generale la quantità di moto, che produce una forza, si misura dalla massa, ossia dalla quantità di materia componente il corpo, che vien posto in moto, dallo spazio,

che trascorre, e dal tempo nel quale lo trascorre. Perocchè è ben chiaro, che muovendosi il corpo, si devono muovere tutte le sue molecole, e siccome il corpo è la somma di tutte le sue molecole, così il moto del corpo è la somma di tutti i moti parziali delle molecole, onde quanto è maggiore la quantità delle molecole, è maggiore anche la quantità di moto del corpo intero. È parimenti ben chiaro, che ad ogni parte dello spazio percorso corrisponde una parte del moto. Più dunque sono le parti dello spazio, maggiore sarà la quantità del moto. È chiaro finalmente, che quanto è minore il tempo, che dura il moto, per distribuire l'intero moto a tutte le parti del tempo maggior moto si deve assegnare alle singole parti. Il moto adunque è in ragion composta diretta della massa del mobile, e dello spazio, ed inversa del tempo. Infatti è chiaro, che maggiore dev' esser la forza quanto è maggiore la massa da muoversi, maggiore lo spazio da trascorrere, e minore il tempo, che deve impiegarsi a farlo percorrere.

Ora la forza per essere efficace dev' essere eguale alla quantità del moto. Si può dunque dir forza in vece di dir moto, e chiamata F la forza, M la massa, T il tempo si avrà per misura del moto l'equazione $F = \frac{MS}{T}$

Si può avere un' altra formola, che esprima la quantità del moto, considerandolo in relazione alla massa, che vien mossa e alla celerità, colla quale vien mossa; perchè il moto, e perciò la forza, è in ragion composta diretta della massa, e della celerità. Onde chiamata C la celerità si avrà $F = CM$.

Dalle quali due equazioni se ne possono con facilità ricavare parecchie altre, come per esempio $C = \frac{F}{M} = \frac{S}{T}$ ecc.

Si fa osservare, che queste quantità non sono *assolute*,

perchè non si conosce nè il numero degli atomi, che compongono un corpo, nè i punti dello spazio, che percorre il mobile, nè i momenti che compongono il tempo, ma sono solamente *relative*, paragonate cioè ad altra massa, ad altro spazio, ad altro tempo presi per unità di confronto, o di misura.

La legge ora spiegata, che determina la quantità del moto, ha luogo in tutti e tre i moti di projezione, di attrazione, e d'impulsione. L'attrazione, o gravità accompagna sempre gli altri due moti. Ciò non ostante la quantità del moto nel mobile si può determinare e complessivamente, ed anche separatamente facendo astrazione da qualsiasi delle forze insieme combinate.

ART. II.

DEL MOTO DI PROJEZIONE.

La projezione è una forza momentanea, perchè nel momento stesso, che gli dà la spinta, abbandona il mobile.

La spinta dev' esser data necessariamente verso un punto determinato, onde supposto che il mobile non sia dominato da verun' altra forza, deve muoversi secondo la direzione, che riceve nella spinta. E perchè in tale supposizione il mobile non è dominato che dalla forza di projezione, egli deve seguirne la direzione senza deviarne, e senza cangiare di celerità. Il suo moto sarebbe dunque perpetuo, uniforme, e rettilineo.

In questa sola supposizione, adunque ha luogo quella legge, che si chiama la prima legge del moto. — Ogni corpo conserva il suo stato di quiete o di moto perpetuo, uniforme e rettilineo, finchè da qualche altra forza non

ne venga rimosso. — Così richiede l'inerzia della materia intesa nel senso più sopra spiegato.

Si può supporre, che non una sola, ma due e più ancora sieno le forze momentanee, che agiscano nel tempo stesso sul mobile con direzione diversa. È chiaro, ch' egli non può seguire la direzione di una, nè la direzione dell'altra, ma per ubbidire a tutte e due, egli deve prendere una direzione media. Le due forze possono essere rappresentate da due linee, che facciano un angolo retto, acuto, o ottuso secondo la direzione diversa delle due forze. Compiuto con altre due linee il parellogrammo, che chiamasi il parallelogrammo delle forze il mobile è costretto per ubbidire alle due forze correre la diagonale, che rappresenta la *risultante* delle due forze. Se le due forze sono eguali, e ad angolo retto, il parallelogrammo è un quadrato, e se sono eguali ma ad angolo acuto o ottuso, il parallelogrammo è un rombo, e col correre che fa la diagonale del quadrato o del rombo il mobile si tiene sempre egualmente distante da ciascuna delle direzioni delle due forze, come richiede la loro eguaglianza. Se poi le forze sono disuguali, col correre la diagonale del parallelogrammo il mobile si attiene sempre più vicino alla forza maggiore, come ogni ragion vuole.

Nel dare la teoria del moto di projezione e semplice, e composto si è supposto, che il mobile non sia dominato da veruna altra forza, ma questo non è lo stato presente delle cose. La materia per sua natura è inerte, ma non è inerte di fatto, perchè assoggettata, e signoreggiata ogni momento se non altro dalla gravità, la quale nella sua quiete, o riposo apparente le imprime un moto iniziale, che si conosce dalla sua pressione, e dal suo peso, e nel moto ne diminuisce in ogni istante e per gradi la velo-

cità fino a riporla di nuovo in quiete. Si prescinde oltre a ciò da altri impedimenti, che sono l'urto, l'attrito, la resistenza del mezzo, in cui si muove ecc.

Di più se il mobile non è spinto sopra un piano resistente orizzontale, o inclinato, che impedisca la discesa, il mobile oltre il perdere l'uniformità del moto, ne perde anche la rettilineità e in vece di descrivere una linea retta, ne descrive una curva, come si vedrà negli art.[i] seguenti.

ART. III.

MOTO DI ATTRAZIONE, O GRAVITÀ.

L'attrazione, o gravità è una forza continuata, che accompagna il mobile in tutto il tempo del moto, e perciò in ogni istante gli aggiunge un nuovo grado di moto, ed una nuova celerità. Il moto adunque de' gravi cadenti è un moto accelerato. Infatti si può considerare la gravità come una spinta, che nei singoli istanti dà al mobile per farlo correre al centro. La spinta nel primo istante produce una celerità, che perdura anche nel secondo istante, perchè per supposto niente vi ha che la distrugga. Il mobile nel secondo istante riceve una seconda spinta, e una nuova celerità. La celerità adunque nel secondo istante è maggiore che nel primo istante. Si dica lo stesso negli istanti successivi.

La gravità non è forza costante, ed uniforme, ma è ammesso come assioma fra i fisici, ed astronomi, ch'ella cresce e scema in ragione inversa del quadrato delle distanze dal centro di attrazione; onde il moto da essa prodotto non è uniformemente, ma variabilmente accelerato. Ciò non ostante in una non molto grande distanza dalla

superficie terrestre si può la gravità prendere come costante, ed eguale a cagione dell'enorme distanza del centro della terra alla superficie, e la discesa de' gravi come uniformemente accelerata.

Le osservazioni, e gli esperimenti hanno dimostrato, che non all' equatore, e non ai poli ma certamente nella latitudine dai trenta ai sessanta gradi il grave in un secondo di tempo discende piedi parigini 15, 0915 pari a metri 4, 904. Questa celerità sarebbe eguale in tutti i corpi, se non fosse la resistenza dell' aria, che fa ritardare i corpi di poca densità. Nel vuoto pneumatico una piuma discende colla stessa celerità del piombo. Perchè si disse dai trenta ai sessanta gradi di latitudine? perchè la terra è compressa ai poli, ed elevata all' equatore, come si dirà.

Non convien confondere la gravità col peso. La gravità è sempre eguale in tutti i corpi di qualunque peso essi sieno, tanta cioè da fargli trascorrere in un secondo metri 4, 904. Il peso è proporzionato alla massa, o quantità di materia, che contiene, e si misura colla gramma, decagramma, ettogramma, chilogramma, ecc.

Dal dato sperimentale, che il grave passando dalla quiete al moto percorre in un minuto secondo con moto uniformemente accelerato metri 4, 904, si può col raziocinio dedurre lo spazio che percorrerà nel secondo, terzo, quarto minuto secondo di tempo. Per risolvere il problema si premette, che considerata per ora come uniforme la celerità finale acquistata dal grave nel primo minuto secondo, egli in tempo eguale percorrerebbe con quella celerità uno spazio doppio del primo, cioè metri 9, 808. Che debba percorrere uno spazio maggiore si vede a colpo d' occhio, perchè nel primo momento comincia il

moto accelerato da zero, e non arriva ai metri 4, 904 se non alla fine del primo minuto secondo, mentre il secondo moto comincia colla detta celerità di metri 4, 904, e la conserva eguale in tutto il tempo secondo. Che poi lo spazio debba essere veramente doppio, si può, lasciando da parte calcoli complicati, si può dimostrare nella seguente maniera. Si sciolga il tempo della caduta di un grave nei suoi tempuscoli elementari, in tanti istanti infinitesimi, e indivisibili. Postulato molto famigliare ai fisici, e agli astronomi. Essendo la celerità del grave cadente una celerità, che si va generando, e crescendo gradatamente, essa non può acquistarsi in un istante solo, perchè supposto indivisibile. Sono dunque necessarj almeno due istanti. Sia pertanto la celerità generata nei due istanti eguale ad uno. Questa celerità acquistata dopo i due istanti non è più in via di generazione, ma già generata e già compiuta, non più in *fieri*, direbbero gli scolastici, ma *in facto esse*. Essa è perciò uniforme, ed invariabile, e non trovando ostacolo non si estingue. Gli spazj percorsi in tempi eguali sono come le celerità! Se dunque la celerità 1, divenuta uniforme perduri ad agire tanto tempo, quanto ne durò nel generarsi, cioè altri due istanti, terzo, e quarto, nel terzo farà percorrere tanto spazio, quanto ne fu percorso nei primi due, e nel quarto altrettanto ancora, che formano insieme il doppio dello spazio primitivo. Quello, che si verifica nei tempuscoli infinitesimi, deve verificarsi anche nei tempi finiti, i quali sono la somma dei tempuscoli infinitesimi. Sussiste adunque, che la celerità finale di un grave cadente è tale, che in tempo eguale farebbe percorrere con moto uniforme uno spazio doppio del primo.

Dopo di ciò è facile il dimostrare, quale debba essere

lo spazio percorso dal grave nei successivi tempi del moto. Supposto eguale ad uno la celerità finale nel primo tempo, questa come moto uniforme secondo il dimostrato teorema farebbe trascorrere uno spazio doppio 2. Ma perchè ad ogni istante la gravità accompagna il grave, e ne aumenta sempre di un grado eguale la celerità, perciò la celerità, e per conseguenza lo spazio percorso nel secondo tempo saranno $= 2 + 1 = 3$.

Il terzo tempo comincia dunque colla celerità 2 già raddoppiata, più la celerità 1 da raddoppiarsi secondo il precedente teorema, si ha dunque la celerità $= 2 + 2 = 4$, alla quale aggiungendo celerità 1 pel solito aumento della gravità si ha la celerità ed anche lo spazio $= 4 + 1 = 5$.

Il quarto tempo comincia colla celerità 4 già raddoppiata più la celerità 1 da raddoppiarsi. Si ha dunque la celerità $4 + 2$, ed aggiunta la celerità 1 per effetto della gravità, si ha celerità $7 =$ E così di seguito.

È chiaro pertanto, che gli spazj presi separatamente ne' singoli tempi crescono secondo i numeri impari 1, 3, 5, 7, 9.....

Essendo noto pertanto, come si è detto, che nel primo minuto secondo il grave percorre uno spazio di metri 4, 904, perciò nel secondo minuto secondo egli percorre metri 14, 712, nel terzo metri 24, 52, nel quarto metri 34, 328 ecc.

Che se poi si voglia lo spazio intiero percorso dal principio del moto non si ha che a sommare gli spazi parziali, e perchè questi crescono come 1, 3, 5, 7.... sommando i primi due si ha 4, ch'è lo spazio percorso fino al secondo tempo, sommandone 3 si ha 9, spazio percorso fino a tutto il terzo tempo, sommandone 5 si ha 16 spazio percorso in quattro tempi, e perchè 1 è il

quadrato di uno, 4 il quadrato di due, 9 il quadrato di tre, 16 il quadrato di quattro, si vede che gli spazi, e le celerità stanno fra loro come i quadrati de' loro tempi. Perciò siccome lo spazio trascorso nel primo minuto secondo è di metri 4, 904, lo spazio percorso fino a tutto il secondo minuto secondo sarà metri 19, 616, a tutto il terzo minuto metri 44, 136 nel quarto metri 78, 464.

Il moto uniformemente ritardato siegue in senso contrario le stesse leggi del moto uniformemente accelerato. Spingasi un grave verticalmente all' insù, egli salirà diminuendo sempre la sua celerità secondo le già assegnate proporzioni fino ad estinguersi la forza di projezione, e quindi discenderà con moto uniformemente accelerato.

Le stesse leggi del moto uniformemente accelerato, o ritardato si applicano con qualche modificazione anche alla discesa, ed ascesa per piani inclinati. La modificazione consiste in questo, che il grave non discende con tutta la sua gravità assoluta, perchè una parte di essa viene impedita dal piano stesso, sul quale discende, ma con quella sola, che rimane, e chiamasi *gravità relativa*, onde il moto è bensì uniformemente accelerato, ma più lento, e tanto più lento, quanto l' inclinazione è maggiore, ossia quanto più il piano si scosta dalla perpendicolare. Non ostante però questa lentezza di moto, la celerità finale è eguale alla celerità, che avrebbe, se dalla stessa altezza cadesse a perpendicolo, perchè quanto è più lento il moto, tanto è più lungo il tempo della discesa.

Si osservi, che la celerità acquistata dal grave sia nel discendere a perpendicolo, sia per piano inclinato sarebbe tale da farlo ascendere alla stessa altezza, dalla quale è caduto, se essendo egli perfettamente elastico andasse ad urtare in un piano resistente, come si vedrà, ovvero se

discendendo sopra una curva, la quale non è altro che una serie di piani infinitesimi inclinati, continuasse nella medesima il suo movimento. Ed è questo il caso del pendolo, d'un grave cioè, che attaccato ad un filo, sta sospeso ad un punto, che chiamasi perciò punto o centro di sospensione, perchè rimosso dalla perpendicolare, comincia le sue oscillazioni descrivendo una curva circolare, sulla quale egli discende da una parte, e ascende dalla parte opposta fino all'altezza d'onde discese; il che farebbe esattamente, e perpetualmente ripetendo continuamente le sue oscillazioni se la resistenza dell'aria, e l'attrito al punto di sospensione non diminuissero a poco a poco la forza, ponendolo alla fine in riposo. La ragione è manifesta; perocchè tanta forza egli perde nell'ascendere, quanta ne ha acquistata nel discendere, onde è necessario che arrivi alla stessa altezza per perderla interamente, e discender di nuovo acquistando nuova forza per risalire d'onde partiva la prima volta. Ma per continuare le oscillazioni è necessario aggiungere un peso, o un elaterio che vinca, come si diceva la resistenza dell'aria, e l'attrito al punto di sospensione.

I principali teoremi sui movimenti del pendolo sono i seguenti. I tempi delle oscillazioni di due pendoli sono come le radici quadrate delle loro lunghezze, talchè se un pendolo ha la lunghezza come uno, ed un altro la lunghezza come quattro, le oscillazioni del primo si faranno nel tempo *uno*, e quelle del secondo nel tempo *due*, essendo *uno* la radice quadrata di *uno*, e *due* la radice quadrata di *quattro*. Che il pendolo più lungo debba avere le oscillazioni anche più lunghe di tempo, se ne vede la ragione nel percorrere ch'egli fa archi di minor curvatura, e perciò più inclinati sopra i quali il moto

è necessariamente più lento. Che poi i tempi delle oscillazioni debbano essere in quella proporzione delle radici quadrate della lunghezza dei pendoli, con facile raziocinio si può dedurre per lasciar altre dimostrazioni, da quanto fu detto più sopra, che le celerità dei gravi cadenti sono come i quadrati dei loro tempi.

La lunghezza del pendolo si misura dal centro d'oscillazione fino al punto di sospensione. Il centro d'oscillaziono in un pendolo semplice, dove il filo è sottilissimo, e il grave un globetto metallico, si trova nel centro del globetto stesso. Il fissarlo nel pendolo composto quello cioè, che consiste in un grave di figura anche irregolare, attaccato ad una verga pesante, tutte le cui parti hanno un' oscillazione diversa, porta seco gravi difficoltà, e se ne lascia il pensiero ai fisici.

Le oscillazioni in archi piccoli di quattro, cinque e fino a' dieci gradi, o anche un po' più sono sensibilmente isocrone, cioè della stessa durata. Le oscillazioni cicloidali, che si ottengono col fare oscillare il pendolo in mezzo a due lamine cicloidali sieno piccole sieno grandi sono tutte isocrone. Di più la discesa per un arco cicloidale è la discesa più breve possibile di un grave da una data altezza, per cui la cicloide si chiama curva *brachistrocona.* La cicloide è una curva che vien descritta da un punto qualunque di una sfera, o cerchio, che va roteando sopra una linea, finchè quel punto abbia toccato due volte la linea stessa. Di tutte queste cose se ne possono vedere le dimostrazioni presso i fisici.

Il pendolo ha presentato una bella prova per la sferoidicità della terra. È noto, che nelle medie latitudini un pendolo della lunghezza di piedi parigini 3 . — . 8, 38, ossia di metri uno, millimetri dodici (m. 1. 012) batte

i secondi. Ma sotto l' equatore ritarda, e per avere i secondi è necessario accorciarlo di alcuni millimetri, e presso i poli anticipa, e conviene allungarlo. Ritardando egli sotto l' equatore fa segno, che la gravità, o l' attrazione della terra è minore, che perciò è più lontano il centro di attrazione, e che più che in altre parti vi è elevata la superficie. Per l' opposto anticipando il pendolo presso ai poli è segno, che ivi è maggiore l' attrazione, ch' è più vicino il centro, che la superficie vi è depressa. La terra è dunque una sferoide elevata all' equatore, schiacciata ai poli. L' opinione più comune presso i fisici, e gli astronomi tiene che il raggio equatoriale, e il raggio polare sieno fra loro come 310 a 309.

ART. IV.

MOTO COMPOSTO DI PROJEZIONE E DI GRAVITÀ.

Quello che fu detto di due forze momentanee, che operando sopra di un mobile con diverse direzioni gli fanno correre la diagonale del parallegrammo, che rappresenta le dette due forze, si verifica anche quando le due forze sono eterogenee, l' una momentanea e di projezione, l' altra costante di gravità ed attrazione, con questa differenza, che quando le due forze sono omogenee, il mobile percorre una linea retta, ma quando sono eterogenee l' una di projezione, e l' altra di gravità deve percorrere una curva, perchè l' attrazione, forza costante, agisce continuamente sul mobile, e ad ogni istante tirandolo a sè lo fa deviare dalla linea di projezione, facendogli correre anche in tal caso le diagonali di parallelo-

grammi, ma di parallelogrammi infinitesimi, le quali sono appunto i lati infinitesimi della curva.

La prima delle dette due forze si chiama projettile, ed anche tangenziale, perchè la sua direzione in ogni istante è sempre per la tangente a quel punto della curva, dove trovasi attualmente il mobile, ed anche centrifuga, perchè tende ad allontanare il mobile dal centro. L'altra chiamasi *centrale*, la quale si chiama centripeta in quanto avvicina il corpo al centro di attrazione, e chiamasi centrifuga essa pure quando conspira insieme colla tangenziale ad allontanare il mobile dal centro.

Tre sono le curve, che può descrivere un mobile in virtù delle due forze, che agiscono sopra di lui, di projezione, e di gravità, il circolo, la parabola, l'elisse, tutte e tre sezioni coniche, sebbene più propriamente si chiamano tali la parabola, l'elisse, e l'iperbola. Se si taglia un cono con un piano normale all'asse del cono stesso, la sezione è un circolo, se con un piano parallelo all'asse, la sezione è una parabola, curva, che non rientra in sè stessa, ed è infinita, se con un piano, che converge coll'asse, la sezione va ad incontrare il lato opposto del cono, ed è un'elissi, curva rientrante, e chiusa, se con un piano che diverge dall'asse, la sezione è un'iperbola, curva non rientrante, ed infinita. Ma quest'ultima non appartiene alla presente trattazione.

Esempj di curve paraboliche gli abbiamo tutto giorno sotto gli occhi. Un grave, che si spinge obliquamente in alto, ovvero anche orizzontalmente, descrive una curva, perchè animato da due forze eterogenee, l'una momentanea, ch'è quella della spinta, o proiezione, l'altra costante, ch'è quella della gravità, curva, che i fisici dimostrano essere una parabola. Sulle proprietà di questa curva

sta appoggiata la Balistica, l'arte cioè di far giungere un projettile ad un punto determinato.

Un esempio di moto circolare per mezzo delle due forze centrifuga, e centripeta ce lo presenta un grave, che si mette in giro con una fionda. La funicella, che ritiene il grave perchè non fugga, produce l'effetto stesso di un'attrazione o gravità, la projezione che spinge il grave, è la forza centrifuga, che tien tesa la funicella, e farebbe fuggire il grave per la tangente, se si abbandonasse uno dei capi della fionda. È effetto d'una forza centrifuga, che concepisce una ruota in moto, lo spingere ch'essa fa il fango nella direzione della tangente al punto, da dove si stacca.

Esempj senza numero di moti elittici si hanno nelle rivoluzioni dei corpi celesti.

È l'elisse una figura ovale, che si divide in mezzo da due linee normali l'una all'altra, che si chiamano l'asse primo maggiore, o trasverso, asse secondo minore, o conjugato. Il punto, ove si tagliano i due assi, è il centro dell'elisse. Vi sono due punti sull'asse maggiore, egualmente distanti dal centro dai quali conducendo due linee ad un punto medesimo del perimetro dell'elisse la loro somma è eguale all'asse maggiore stesso. Questi due punti chiamansi i fuochi dell'elisse. Per trovarli si prende la metà dell'asse maggiore, e questa si trasporta dall'estremità dell'asse minore sull'asse maggiore da una parte, e dall'altra del centro, e dove quella s'incontra coll'asse indica i due fuochi. Una linea, che da uno dei fuochi si porta a qualunque punto della curva, chiamasi raggio vettore. La distanza di uno dei fuochi dal centro chiamasi *eccentricità*. I due vertici dell'elisse chiamansi gli *apsidi*.

Che i corpi celesti descrivano nei loro moti non curve

circolari, ma elittiche si fa manifesto dal vedere, che le loro distanze dal sole centro comune di gravità sono diverse in diversi tempi. Il che si prova col variare che fanno le loro paralussi come si dirà altrove. Così la terra è più vicina al sole nel solstizio d'inverno, che nel solstizio estivo. Lo stesso avviene negli altri pianeti che ora si trovano più lontani, e ora meno dal sole. Se le loro rivoluzioni fossero circolari, le distanze sarebbero sempre eguali, perchè i raggi vettori nel circolo sono i raggi del circolo stesso, che sono tutti eguali. E circolari sarebbero state realmente le rivoluzioni dei corpi celesti, se la forza centrifuga di projezione impressa in essi fosse stata eguale alla centripeta. L'esser pertanto elittiche le loro rivoluzioni dimostra, che le due forze non sono eguali, ma una maggiore, l'altra minore.

Supposta minore la forza di projezione, il mobile è forzato a muoversi in una curva più schiacciata del circolo per avvicinarsi al centro più che non farebbe, se la projezione fosse eguale alla gravità. Il suo moto sarà accelerato, come è accelerato ogni moto di gravità fino ad acquistare la massima celerità nel punto opposto a quello d'onde partì. La celerità acquistata diventa maggiore della forza di gravità: onde una parte di essa diventa centrifuga, e fa allontanare il mobile con moto ritardato fino ad arrivare al punto d'onde partì all'uso di un pendolo, che fa una semioscillazione accelerata, e in forza della celerità acquistata fa un'altra semioscillazione ritardata risalendo dalla parte opposta fino all'altezza, d'onde partì. Il punto di partenza del mobile è il più lontano dal centro di gravità, e chiamasi afelio, o apside superiore.

Che se la forza di projezione sia maggiore di quella di gravità, il mobile nel primo suo muoversi deve sco-

starsi dal centro di gravità più che non farebbe in un moto circolare, salendo con moto ritardato fino al punto opposto, ossia all' afelio per poi discendere con moto accelerato al perielio, apside inferiore, proseguendo ad oscillare per sempre in simil maniera.

Poichè la forza centrifuga durante una stessa rivoluzione ora è maggiore, ed ora minore della forza di gravità, è necessario vi sieno due punti, l'uno da una parte, e l'altro dalla parte opposta dell' orbita, nei quali le due forze sieno eguali. Questi due punti devono essere le due estremità dell' asse minore, ovvero vicini ad esse. Ma di qui nasce una difficoltà? si è detto più sopra, che quando le due forze sono eguali, il mobile descrive un circolo, e non un elisse. Perchè dunque quando nell' orbita elittica vengono ad eguagliarsi le due forze centripeta, e centrifuga non abbandona l' elissi, e non comincia a correre per la circonferenza di un circolo? perchè in quei due momenti, in cui le due forze sono eguali, il raggio vettore non è normale alla tangente in quei punti, dove allora trovasi il mobile: il che sarebbe necessario per avere una rivoluzione circolare.

ART. V.

MOTO D' IMPULSIONE.

Nell' impulso di un corpo contro d' un altro corpo avviene necessariamente, che non potendo per l' impenetrabilità della materia un corpo compenetrarsi nell' altro, il corpo, che viene urtato, se trovasi in quiete deve o molto o poco cedere all' azione del corpo, che lo urta, e se trovasi in moto, deve il suo moto soffrire un' alterazione

o aumentare, o diminuire, o spegnersi, o prendere una direzione in senso opposto. Per la resistenza poi, e reazione del corpo urtato, deve anche il corpo urtante subire un'alterazione nei suoi movimenti. E tutto questo secondo leggi, che dipendono dalla direzione, e quantità del moto dei singoli corpi, e secondo la loro diversa interna struttura.

L'urto può essere diretto, od obliquo, secondo che la direzione dell'impulso passa, o non passa pel centro di gravità del corpo urtato. Le leggi dell'urto obliquo perchè dipendenti da calcoli trigonometrici si potranno vedere presso i fisici. Noi noteremo solamente, che l'urto obliquo, la cui direzione non passa pel centro di gravità, per quel punto cioè, dove si uniscono come in centro le forze di tutte le molecole che compongono il corpo, produce un moto di rotazione nel corpo, che viene urtato, perchè una forza, qual è il moto aggiunto fuori del centro, fa perdere l'equilibrio alle altre forze, e fa gravitare il corpo, e cadere verso la parte, dove s'imprime il moto.

Gli effetti dell'urto diretto si diversificano secondo la struttura dei corpi o inelastici sieno essi molli, o sieno duri, ovvero elastici, i quali per darne la teoria si suppongono o perfettamente inelastici, o perfettamente elastici.

§ 1. URTO DEI CORPI INELASTICI.

Interessa nell'urto conoscere il moto, che acquista il corpo, che viene urtato, il moto, che perde il corpo urtante, e la celerità dell'uno, e dell'altro dopo l'urto. Ora il moto, che l'uno acquista è necessariamente eguale al moto, che l'altro perde. Perocchè vi ha bensì una mutua azione, e reazione fra i due corpi, prodotta dalla natura stessa di loro impenetrabilità, ma si distruggono a

vicenda, perchè la reazione è sempre eguale, ed opposta all'azione, onde rimane tutto, ed intero il moto, che esisteva nel corpo urtante. Perchè poi è natura dei corpi inelastici, che non avendo la forza di restituzione, dopo l'urto non si allontanano l'uno dall'altro, ma si muovono uniti nella stessa direzione come se fossero un corpo solo, il moto deve distribuirsi fra loro in proporzione delle loro masse e la differenza di loro celerità diventa nulla.

A conoscere senza calcoli algebrici l'una cosa, e l'altra, cioè il moto perduto dal corpo urtante, e acquistato dall'altro, e la comune loro celerità basteranno i seguenti ragionamenti.

Si trovi la quantità di moto in ciascuno de' corpi, la quale si ha col moltiplicare la loro massa, ossia peso colla rispettiva celerità, che hanno prima dell'urto. Se il corpo urtato è in quiete, il suo moto è nullo.

Indi se i corpi si muovono nella stessa direzione, i moti loro si sommano insieme, se si muovono in direzioni opposte, si sottraggono, avendosi in tal maniera il moto complessivo, ovvero il moto ridotto, che devonsi conservare.

Il moto, come si disse, è il prodotto della massa per la celerità. Dividendo dunque il moto complessivo, o ridotto delle due masse unite insieme per la somma delle due masse medesime, si avrà la celerità dopo l'urto comune ai due corpi.

Si moltiplichi in fine la massa, o peso di ciascun corpo per la celerità finale dopo l'urto, e se ne sottragga la quantità del loro moto rispettivo prima dell'urto, la differenza darà il moto perduto da uno, il moto acquistato dall'altro.

Si può illustrare il tutto con qualche esempio.

Il corpo *A* del peso di chilogrammi 3 colla velocità 3 e perciò colla quantità di moto 9 insegue il corpo *B* del peso 3 celerità 1 perciò col moto 3. La somma dei moti sarà 12, che divisa per 6 somma delle masse, o pesi, darà la celerità comune dopo l'urto eguale a 2. Il corpo *A* prima col moto 9, ed ora col moto 6, che risulta dalla sua massa 3 moltiplicata per la celerità finale 2, ha perduto un moto 3. Il corpo *B* prima col moto 3 ed ora col moto 6 ha acquistato il moto 3 perduto dal corpo *A*.

Il corpo *A* dello stesso peso, celerità, e moto s'incontra col corpo *B*, che viene in direzione opposta. Perciò il moto 3 del corpo *B* si deve sottrarre dal moto 9 di *A*. Il moto ridotto è 6 che diviso per 6 somma delle due masse, o pesi dà la celerità 1 dopo l'urto. Il corpo *A* prima dell'urto aveva un moto 9, ed ora 3. Ha dunque perduto un moto 6. Il corpo *B* prima col moto 3 negativo, ed ora col moto 3 positivo ha acquistato il moto 6 perduto dal corpo *A*.

Lo stesso corpo *A* s'incontra collo stesso corpo *B* immoto, ossia colla celerità nulla, e moto nullo. La somma dei moti è 9, la quale divisa per la somma delle masse 6 dà la celerità finale nove sesti, ossia $1\frac{1}{2}$. La massa 3 del corpo *A* moltiplicata per la celerità $1\frac{1}{2}$ dà un moto $4\frac{1}{2}$. Aveva prima un moto 9, ha dunque perduto un moto $4\frac{1}{2}$. La massa 3 del corpo *B* moltiplicata per la celerità $1\frac{1}{2}$ gli dà un moto $4\frac{1}{2}$. Il suo moto prima era nullo, egli ha dunque acquistato il moto perduto da *B*.

§ 2. URTO DEI CORPI ELASTICI.

L'urto dei corpi perfettamente elastici è sempre doppio dell'urto dei corpi inelastici, perchè uno avviene nel per-

cuotersi, e comprimersi, ed un secondo nel risaltare, e restituirsi allo stato di prima. Il primo produce lo stesso effetto, che nei corpi inelastici, il secondo ne produce un altro eguale, perchè nel risalto i due corpi si dànno l'un l'altro una spinta in direzione opposta eguale alla compressione sofferta nel primo urto. Onde la perdita di moto da una parte, e l'acquisto dall'altra sono sempre doppj, di quelli dei corpi inelastici. I corpi elastici pertanto si trattano prima come se fossero inelastici, indi il moto perduto, ed acquistato si raddoppia, e se ne deduce facilmente la celerità dopo l'urto del corpo urtante, e del corpo urtato.

Variano, si può dire, all'infinito le applicazioni di questa legge, per noi basteranno i tre esempj sovra esposti.

Nel primo esempio il corpo *A* non elastico perdeva un moto 3. Ora supposto elastico ne perde 6. Ne aveva 9 rimane con 3. Il suo moto 3 diviso per la sua massa 3 dà la celerità 1. Il corpo *B* che aveva un moto 3, e ne acquista 6 dal corpo *A* si trova con 9 che diviso per la sua massa 3 dà una celerità 3. Onde dopo l'urto *A* si muove con la celerità 1, e *B* nella stessa direzione colla celerità 3, l'uno e l'altro colle celerità scambiate, e colla stessa differenza 2 delle celerità primitive.

Nel secondo esempio *A* perdeva un moto 6. Ora ne perde 12. Ne aveva 9, rimane con — 3, cioè con moto 3 in direzione contraria. Il moto — 3 diviso per la sua massa, dà una celerità negativa — 1. Il corpo *B* che aveva un moto — 3, perchè si muoveva in direzione opposta a quella del corpo *A* ne acquista 12 positive, e si trova con 9 che diviso per la sua massa 3 gli dà la celerità 3. La differenza delle celerità e prima, e dopo l'urto è eguale. Il corpo *A* retrocede colla celerità 1 il corpo *B* colla celerità 3, cioè colle celerità scambiate.

Pel terzo esempio il corpo *A* perdeva un moto $4\frac{1}{2}$. Ora ne perde 9. Ne avea 9 rimane con zero. Il corpo *B* che aveva un moto zero, ne acquista 9, che diviso per la massa dà la celerità 3. Anche qui le celerità sono scambiate, e la loro differenza prima, e dopo l'urto eguale.

CAPO III.

CONTINGENZA DELLE LEGGI SUMMENZIONATE

DOVE DEI MIRACOLI.

ART. I.

POSSIBILITÀ DEI MIRACOLI.

Che le leggi summenzionate e quelle che risguardano la genesi dei corpi, o quelle che risguardano le loro forze, e moti esteriori sieno contingenti, cioè mutabili, e dipendenti dal libero arbitrio del Creatore, si è già detto più volte. Tutte le cose vengono dal nulla, perchè da Dio create, e dal nulla nulla possono seco portare. Se dal nulla portassero seco qualche cosa, non sarebbero state, perchè non erano, sarebbero state, perchè avrebbero avuto qualche cosa. Le cose non hanno adunque altro che quello che vien loro dato e conservato dal Creatore. Ora Iddio siccome fu libero nel creare, così fu libero nel dare alle cose create quell'essere, e quelle forze ch'egli volle, ed assoggettarle a quelle leggi, che più gli piacquero. Ora dando Iddio alle cose quell'essere, quelle forze, quelle leggi, ch'egli volle, non potè privarsi della facoltà di cangiare quell'essere, quelle forze, e quelle leggi, quando a

lui piacesse, come un sovrano che promulgata una legge può derogarvi in qualche caso particolare ed anche abolirla. Fece legge Iddio al sole di fare costantemente il suo giro, ma gli rimase la facoltà di fermarlo, come lo fermò al comando di Giosuè. Fece legge al fuoco di abbruciare, ma gli rimase la facoltà di renderlo innocuo, come ai tre fanciulli nella fornace di Babilonia: fece legge alle acque d'ingojare chi si cimentasse su di esse, ma gli rimase la facoltà di renderle solide e sicure e sotto i suoi piedi, e sotto i piedi del Principe degli Apostoli.

Nè questo indica mutazione alcuna in Dio, perchè se *ab aeterno* egli stabilì la legge, anche *ab aeterno* ne stabilì la infrazione per quel dato tempo, e circostanza. Iddio muta le cose, ma non muta sè stesso, nè il suo volere. È falso adunque quello, che oppongono i Deisti, che se Iddio facesse miracoli, sarebbe egli mutabile ne' suoi voleri.

E nulla pur vale per li Deisti l'obbjettare la necessità, ed immutabilità delle essenze. Tre sorte di essenze furono già per noi distinte, essenze tipiche, essenze ideali, essenze fisiche. Essenza tipica è l'essenza divina in quanto tipo, ed esemplare di tutte le cose; e questa per certo è necessaria, eterna ed immutabile. Essenza ideale è l'eterno concetto delle cose, formato da Dio nella sua mente, essa pure necessaria, eterna, ed immutabile. Essenza fisica è l' essere reale, ch' è nelle cose, in quanto si rapporta alla loro essenza ideale, e tipica. Anche l'essenza fisica in Dio, ch' è il suo essere reale, è necessaria, eterna, ed immutabile. Ma quanto è necessaria, eterna, ed immutabile l'essenza fisica, e reale divina, altrettanto è contingente, temporale e mutabile l'essenza fisica, o reale nelle cose create. Il che consta e a priori per la già accennata ragione,

che Iddio diede alle cose quell' essere, che più gli piacque, e siccome loro il diede, così il può loro anche togliere, e se lo può togliere, lo può anche cangiare, e consta anche a posteriori, cioè dal fatto, che ci fa vedere le continue metamorfosi, che subiscono le cose create, delle quali trovasi scritto, che — *numquam in eodem statu permanent.* — L' acqua si consolida in ghiaccio, e si scioglie in vapore. Il vino si converte in aceto, il pane si cangia in chilo, in sangue, in muscoli, nervi, ed ossa. L' uomo nasce, vive pochi istanti, e diventa polvere. Nelle quali conversioni si fa osservare, come si fece osservare altrove, che nel cangiarsi l' essenza fisica delle cose, le cose passano da una essenza ideale ad un' altra essenza ideale, ma le essenze ideali rimangono sempre le medesime. Così il pane è pane, e non è sangue, sebbene il pane dall' esser di pane può passare all' essere di sangue.

Quanto si dice delle essenze delle cose, dicasi pure anche delle leggi, alle quali sono esse assoggettate, che tutte fluiscono non dalla loro essenza, ma dall' arbitrio del Creatore. Il sole era indifferente per sè stesso a muoversi piuttosto da oriente in occidente, che da occidente in oriente, e anche da settentrione a mezzogiorno e da mezzogiorno a settentrione. Un corpo è tanto indifferente per sè stesso a salire in alto, quanto scendere al basso.

Se dunque sono mutabili le essenze fisiche delle cose, e le leggi che le governano, l' immutabilità delle essenze ideali nulla giova ai Deisti contro la possibilità del miracolo.

Sono mutabili, insisterà il Deista, queste leggi di natura, ma in forza di altre leggi, che ne rendano necessario il cangiamento. L' acqua è indifferente è vero a rimanere acqua, ovvero diventar ghiaccio, o diventar vapore, ma è necessario in forza di altre leggi, in forza cioè del

calorico, che le vien sottratto o che le viene aggiunto, che si converta in ghiaccio, od in vapore: Così è necessario, che la medicina di sua virtù risani il malato, come è necessario, che il veleno lo uccida. Vano sotterfugio. Queste nuove leggi, che correggono altre leggi, o le modificano, non sono forse mutabili esse pure a somiglianza delle prime? la forza che ha il fuoco di scioglier l'acqua in vapori, d'incendiare, e consumare ogni cosa, non l'ha forse ricevuta da Dio, e da Dio non gli può essere tolta, o sospesa? Iddio, che ha dato la forza alla medicina di risanare, non gli potrà togliere questa forza e risanare anche senza medicina? non potrà Iddio togliere al veleno la forza di nuocere, se fu egli, che glie la diede?

Ora è appunto questa mutabilità delle essenze fisiche delle cose, e delle leggi in natura, che rende possibile il miracolo. Se i cangiamenti, che avvengono continuamente in natura, non eccedono le forze, delle quali Iddio l'ha dotata, l'effetto è naturale, altrimenti egli è miracoloso. Onde il miracolo si può definire — un fatto superiore alle forze, che trovansi in natura. La quale definizione abbraccia e i miracoli, che si dicono contro le leggi, e quelli, che si dicono al di sopra delle leggi di natura. La risurrezione di un morto è un miracolo contro le leggi di natura, perchè si oppone alla legge generale, che nessun morto possa risorgere prima della universale risurrezione. Che un pane possa dare tanta forza ad un uomo di camminare quaranta giorni, e quaranta notti, come il profeta Elìa, è un miracolo al di sopra della forza, che ha naturalmente il pane di nutrire un uomo. Quelli diconsi contro, e questi al di sopra delle leggi di natura, perchè nei primi manca del tutto la forza in natura per ottenere quell'effetto, nei secondi ve ne ha alcun poco, ma non

sufficiente. Sebbene a parlar con tutto rigore anche i secondi si potrebbero dire contro le leggi di natura, perchè è contro la legge, che un pane nell'addotto esempio possa bastare per sè a nutrire quaranta giorni e quaranta notti.

Dalla data definizione ne viene, che Iddio solo può fare il miracolo come si ha nel Salmo 135. — *Qui facit mirabilia magna solus* — perchè il miracolo richiede una forza, che non si trova in natura, e perchè Dio, ch'è l'autore delle leggi di natura egli solo vi può derogare. Onde se al comando d'un uomo si ferma il sole, risorge un morto, si raddrizza uno storpio, l'uomo non è, che una causa istrumentale, di cui si serve Iddio per operare il miracolo.

Fa d'uopo osservare, che quando si dice miracolo un effetto contro, o al di sopra delle forze, che trovansi in natura, per natura s'intende non una natura particolare, ma la natura intera, le cose tutte create, perchè altrimenti anche il cacciare una pietra in alto, come riflette l'Angelico, si dovrebbe dire un miracolo, perchè il salire in alto è contro la natura della pietra, ch'è di tendere abbasso. Il tendere in alto è contro la natura della pietra, ma non è contro la natura tutta, perchè in natura vi è una forza, che può non solo lanciare in alto una pietra, ma fare opere le più stupende. Noi non conosciamo le forze tutte, che sono in natura, ciò non ostante si hanno norme sicure per distinguere il miracolo dal prestigio, e dalle illusioni, come si dirà poi dopo.

Sebbene il miracolo dimostri chiaramente l'onnipotenza divina, non si deve credere che sia per sè stesso un'opera più grande di ciò, ch'egli opera nel corso ordinario di natura. Tanto costò a Dio fermare il sole al comando di Giosuè, come il fargli ripigliare il suo corso.

Anzi un effetto naturale supera alle volte il miracolo. Fu un miracolo grande il moltiplicare cinque pani nel deserto per saziare cinque mila persone, ma è un' opera più grande ancora, come riflette S. Agostino, il moltiplicare, ch' egli fa ogni anno il grano che si raccomanda alla terra per cibarne il genere umano intiero. Questo non fa impressione, perchè cosa usitata, quello si ammira perchè inusitato.

Anche nell' ordine della grazia si distingue il corso ordinario, ed il corso straordinario. Nel corso ordinario la grazia opera gradatamente dall' imperfetto al meno imperfetto, dal meno perfetto al più perfetto. Una grazia fa strada ad una grazia maggiore fino ad ottener una perfezione. In via straordinaria la grazia rompe ogni indugio, e strascina per così dire la volontà senza lederne la libertà ad atti i più sorprendenti, all' eroismo. Chiamansi questi miracoli della grazia. Furono miracoli della grazia la conversione istantanea di Paolo Apostolo, la costanza dei martiri in mezzo ai più atroci tormenti, la rapida propagazione del Vangelo per opera di dodici rozzi pescatori ecc.

ART. II.

REALTÀ DEI MIRACOLI.

I miracoli non solo sono possibili, ma sono reali, e verità di fatto. Ridondano le sacre carte dell' un testamento, e dell' altro di miracoli i più stupendi. Il diluvio universale, la pioggia di fuoco sulle città della Pentapoli, la fermata del sole al comando di Giosuè, il passaggio dell' Eritreo a' piedi asciutti, la manna per quarant' anni

agli Ebrei nel deserto, i morti risuscitati da Elìa, e da Eliseo, quelli risuscitati da Cristo Signore, da San Pietro, da San Paolo, i ciechi dalla nascita illuminati, gli storpj raddrizzati, i lebbrosi mondati, il sole, che alla morte del Redentore si oscura, i sepolcri, che si aprono, la terra, che trema, il velo del tempio, che si squarcia, il risorgimento di Cristo sono miracoli, che non si possono negare senza empietà, perchè registrati in libri divinamente inspirati, e che anche prescindendo da questo non si possono negare senza rinunciare al buon senso, e senza rinnegare ogni fede storica, perchè fatti pubblici, solenni, attestati da scrittori contemporanei, che nel loro racconto mostrano ad evidenza di non essere dominati, che da uno spirito d'ingenuità, lealtà, e verità. Onde se potesse cadere su di essi alcun sospetto, converrebbe mettere a catafascio dal primo fino all'ultimo gli storici tutti antichi, e moderni.

Oltre i miracoli registrati nei libri santi, altri senza numero ne registra la storia ecclesiastica, attestati anche da SS. Padri, e da scrittori i più accreditati, e che non si possono senza molta temerità dinegare.

I miracoli, che servono di prova per la canonizzazione dei servi di Dio, sono esaminati, e trutinati nelle sacre Congregazioni con tutto il rigore di una critica la più severa, che ne assicura nei modi più luminosi la verità.

ART. III.

A QUAL FINE I MIRACOLI?

A più fini. In castigo. Il diluvio universale fu in castigo delle iniquità invalse sopra tutta la terra. Il diluvio

di fuoco fu in castigo delle enormi malizie dei Sodomiti. Le piaghe d'Egitto in castigo della ostinazione di Faraone.

In premio. La preservazione di Noè, e sua famiglia dalle acque del diluvio fu premio d'essere stato trovato giusto presso il Signore. La grazia accordata da Cristo Signore all'Emoroissa, alla Cananea, al Paralitico, al Lèbbroso fu il premio di loro fede.

Per autenticare la santità di qualche servo di Dio, come si scorge non di raro anche a tempi nostri.

Sopra tutto per autenticare la verità, e divinità della Religione. Perocchè un miracolo operato a favore della Religione è un suggello, un timbro, una firma, che pone Iddio di propria mano, e dice — questa religione è mia — Tutti i miracoli operati dal Redentore erano diretti a questo gran fine di provare la sua divina missione, e la verità di sue dottrine. Se non volete credere a me, diceva ai Giudei credete a' miei miracoli. — *Operibus credite.* — E a tal fine dovendo egli lasciare la terra diede ai suoi Apostoli, ed anche a semplici fedeli la facoltà di far miracoli in conferma della dottrina, che dovevano predicare. — *Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur.* — *In nomine meo daemonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit, super aegros manus imponent, et bene habebunt.* —

Vorremmo vederli anche noi questi miracoli, dicono i liberi pensatori, che allora crederemmo. Tal era la pretensione de' Giudei crocifissori di Cristo Signore, che mentre egli era inchiodato sulla croce, lo insultavano dicendo, s'egli è il Cristo Re d'Israello discenda dalla croce, allora vedremo, e crederemo in lui. — *Christus Rex Israel descendat nunc de cruce, ut videamus, et credamus.* — Marc. 15. 32. Se non meritavano il miracolo i crocifis-

sori di Cristo, nol meritano certamente neppure i liberi pensatori. Dovrà Iddio operare prodigi continuamente in ogni tempo, in ogni paese, a vista, e secondo il capriccio d'ogni singolo libero pensatore? L'apostolo San Tommaso fu ripreso d'incredulità, perchè all'annunzio, che gli fecero gli altri Apostoli d'aver veduto risorto il divin Redentore, si protestò che non voleva credere, se non aveva posto la mano nel suo sacro costato. Ma se fu ripreso d'incredulità San Tommaso, quando la luce del Vangelo non era arrivata ancora al pien meriggio, che dovrà dirsi di questi spiriti superbi, che prima di credere vorrebbero vedere, ora che la verità della religione è stata con infiniti irrefragabili miracoli confermata? I miracoli erano necessarj da principio per istabilire la religione; ma questa stabilita una volta, non sono più necessarj, sebbene a soprabbondanza ne sieno avvenuti anche dopo, e ne avvengano frequentemente. Una pianta, riflette San Gregorio, s'inaffia finchè non ha cacciato profonde radici, ma dopo non fa più bisogno d'inaffiarla. Se fu detto a San Tommaso, si dice con maggior ragione, e s'intima a noi. — *Beati, qui non viderunt, et crediderunt.* —

Dato anche, insistono i Deisti, che Iddio operi dei miracoli, non è possibile il conoscerli, perchè essendo il miracolo un fatto soprannaturale, i sensi, che conoscono solo gli effetti naturali, non possono bastare ad accertarli. Falsissimo. Il fatto miracoloso è soprannaturale in quanto alla forza, che lo produce, la quale non è per certo percettibile al senso, ma il fatto per sè stesso è conoscibilissimo al senso. Lazaro risuscitato era tanto percettibile al senso, come qualunque altro uomo vivente. Bastava adunque averlo veduto morto, e poi vederlo vivo per conchiudere il miracolo.

Per conchiudere il miracolo, continuano i Deisti, sarebbe necessario conoscere le forze tutte di natura, onde poter dire, che non esiste in natura forza alcuna sufficiente a produrre il fatto, che dicesi miracoloso. Falso anche questo. Che bisogno vi ha di conoscere tutte le forze che sono in natura mecaniche, chimiche, elettriche, magnetiche ecc., per dire, che un morto non può naturalmente risorgere? che al semplice comando d' un taumaturgo non può un cieco nato vedere, un sordo udire, uno storpio raddrizzarsi? Suppongasi pur anche, che ad ottenere un effetto, vi possa essere un mezzo naturale. Ma quando nell' atto pratico si vede, che nessun mezzo naturale fu adoperato, l' effetto sebbene non superi per sè stesso le forze di natura, in quelle tali circostanze non fu ottenuto colle forze naturali, ma con forze soprannaturali, ed è perciò miracoloso. Quando il Redentore diede la vista al cieco di Gerico altro non disse che *Respice.* Vedi. Quando S. Pietro guarì lo storpio al tempio di Gerusalemme altro non fece, e non disse che — *In nomine Jesu Christi Nazareni surge, et ambula* — fossero pure in natura altri mezzi per ottenere tali effetti, ma è certo, che questi non furono adoperati.

Ma gli Angeli e buoni e cattivi, oppongono in fine i Deisti, hanno forze molto superiori alle forze dell' uomo, e possono far cose, che sembreranno miracoli, e non le sono. I maghi di Faraone fecero anch' essi tutti quei prodigj, che fecero Mosè, ed Aronne. Perchè dunque non si potrà dire, che fossero prestigj anche quei di Mosè, e di Aronne non solo, ma anche quelli, che si raccontano nel Vangelo, e nella storia ecclesiastica!

Non è vero in 1.° luogo, che i maghi di Faraone facessero tutto quello, che fecero Mosè, ed Aronne, perchè

dopo avere operato alcuni prestigj, dovettero darsi vinti, e confessare, che quei di Mosè, ed Aronne non erano prestigj, ma veri miracoli, e dire — *Digitus Dei est hic.* —

Sebbene in 2.° luogo le forze degli Angeli, e buoni e cattivi sien maggiori delle nostre, sono però necessariamente limitate, negli Angeli buoni per giovare all'uomo, di cui ne hanno la custodia, negli Angeli cattivi per danneggiarlo, e indurlo nell'errore. Onde neppure gli Angeli cattivi possono sconvolgere le leggi poste da Dio in natura, e fare che si fermi il sole, che un morto risorga, che il grave non tenda al centro, che il fuoco perda la forza di abbruciare. Che se Iddio si serve degli Angeli buoni per operare cose superiori, o non superiori alle loro forze, come quando mandò un Angelo ad esterminare l'esercito di Sennacherib, il fatto è miracoloso, perchè operato per espresso comando di Dio fuori del consueto ordine delle cose. Che se si serve degli Angeli cattivi, non comandando, ma solo permettendo, che infieriscano più e più del consueto, come permise a Satana d'infierire contro il Santo Giobbe, il fatto è straordinario, ma nôn miracoloso, perchè operato non per comando di Dio, ma per semplice sua permissione.

In quanto poi alle forze naturali, che hanno Satana, e i suoi satelliti d'indurre in errore, Iddio, che è il Dio della verità, non permetterà mai, ch'essi inorpellino tanto i loro prestigj da non poterli riconòscere per tali.

Un segno per conoscere il prestigio sarà, se venga operato in favore di un falso culto, o falsa religione. La cosa è manifesta per sè medesima. Il segno vien dato anche dal Redentore medesimo, che, predicendo in San Matteo cap. 24, che negli ultimi tempi verranno falsi Cristi, e falsi Profeti, e faranno grandi prodigj, e grandi portenti

per annunciare un altro Cristo, un altro Messia, avvisa di non voler credere a' loro prodigj, perchè il vero Cristo è già venuto, e non ne può venire un secondo. — *Surgent pseudochristi, et pseudoprophetae, et dabunt signa magna, et prodigia ita ut in errorem inducantur, si fieri potest etiam electi, ecce praedixi vobis... Tunc si quis vobis dixerit: ecce hic est Christus, aut illic, nolite credere.* —

Al contrario se il prodigio venga operato in conferma della vera religione, o di un qualche suo dogma speciale, ovvero in prova della santità di qualche servo di Dio è certo, che in tal caso non è opera di Satana, perchè nemico dichiarato come egli è di Dio, e degli uomini non cerca che di far guerra all' uno, e agli altri. Non per questo solo però, che un avvenimento in favore della religione, o della santità di un servo di Dio sia straordinario, e meraviglioso, si deve senz' altro riporre fra i miracoli, no, ma solo quando il fatto ben constatato supera enitativamente e per sè stesso le forze tutte di natura, come il risorgimento di un morto, ovvero quando le circostanze, che l' hanno accompagnato, quali sarebbero, se il fatto fosse stato preceduto solamente da un semplice comando del Taumaturgo, da sole preghiere, e non da ciurmerie di segni o gesticolazioni superstiziose, o se una guarigione di grave, e cronica malattìa fosse stata istantanea, ed altre ancora dimostrassero ad evidenza, che nessun mezzo naturale fosse stato adoperato. Che se restasse un' ombra sola di dubbio, che il fatto sebbene meraviglioso potesse essere stato prodotto da qualche causa naturale non nota, si deve tener per certo, che il fatto non è miracoloso, perchè Iddio quando opera un miracolo, lo deve anche far conoscere chiaramente, altrimenti non otterrebbe il fine, che si prefigge, e il miracolo resterebbe inutile, lettera morta.

PARTE TERZA

Cosmografia.

Cosmografia per etimologìa, e per definizione — Descrizione del Cosmo, del Mondo, dell' Universo. —

L' universo abbraccia cielo, e terra, intendendo per cielo quello spazio, o sfera immensa al di sopra, e al di sotto di noi, ove nuotano innumerevoli corpi, detti perciò corpi celesti, in generale *Astri*, sotto il qual nome, vengono le stelle, il sole, i pianeti primarj, e secondarj, e le comete, e intendendo per terra quel globo, che noi abitiamo, sebbene, a dir vero, essa pure la terra è un astro, come vedremo, in mezzo al cielo, ed un pianeta.

Confesso, che non poche cose di questo trattatello di Cosmografia sono state ricavate dagli Elementi di Astronomìa dei PP. Stanislao Canovai, e Gaetano del Ricco delle Scuole Pie.

ART. I.

LE STELLE.

Chiamansi stelle quegl' astri innumerevoli, che luminosi per sè stessi ingemmano l'azzurra volta del cielo, ed ec-

clissati nel giorno dall'astro maggiore compariscono a rischiarare, e rendersi vaghe le nostre notti.

Che le stelle sieno luminose per sè medesime si conosce dalla luce viva, e scintillante, che ci tramandano a differenza della luce quieta, che ci tramandano per riflessione i pianeti.

Sono le stelle ad una distanza da noi incommensurabile, perchè mancano di paralasse. Chiamano *paralasse* gli astronomi l'angolo fatto da due visuali, che da punti diversi si dirigono ad un medesimo oggetto. L'angolo paralattico sta in ragione inversa della distanza dell'oggetto. Maggiore è la paralasse, se è minore la distanza, minore se quella è maggiore. Soffrono paralasse il sole, ed i pianeti, e perciò la loro distanza è mensurabile. Ma le visuali, che si dirigono da punti più rimoti della terra, non fanno angolo e vanno fino alle stelle sensibilmente parallele, e perciò la loro distanza, sebbene non può essere infinita, non offre mezzi a poterla determinare. A cagione di tanta distanza non compariscono, che come altrettanti punti lucidi senz'estensione. Vogliono però alcuni astronomi, che la stella *Sirio* e qualche altra abbiano un po' di paralasse, ma minore di due secondi di grado.

Enorme è anche la distanza fra una stella, e l'altra, sebbene alcune appariscono tanto vicine fra loro, che sembrano quasi una sola, dal che viene loro il nome di stelle doppie, e triple.

Si distinguono le stelle in più classi secondo la loro grandezza apparente, dicendosi di prima grandezza, di seconda, terza, e fino alla decima, e più ancora. Altre sono invisibili ad occhio nudo ed altre senza fallo invisibili anche coi più potenti istrumenti. Altre appariscono qua, e là come macchie biancastre, e diconsi *nebulose*. Tali si

pensa, che sieno anche le stelle innumerevoli, che si contengono in quella zona, o fascia biancastra, che stendesi in cielo da settentrione a mezzogiorno detta *galassea*, o via lattea, grappi cioè d'infinite nebulose.

Sonovi stelle dette *cangianti*, la cui chiarezza ha un periodico accrescimento, ed una periodica diminuzione. Si videro talvolta stelle nuove apparire improvvisamente con luce brillante, oscurarsi poi a poco a poco, e perdersi.

Le stelle di prima grandezza si fanno ascendere fino ad una ventina, quelle di seconda ad un numero maggiore, quelle di terza, e quarta ecc., a numero sempre più grande.

Furono dagli Astronomi le stelle tutte divise in molte porzioni dette *costellazioni*, o *asterismi*, cui diedero nomi a capriccio Orsa maggiore, Orsa minore, Cassoppea, Andromada, Pegaso, Cigno, Orione, Ariete, Toro ecc., e segnate le singole stelle, che compongono le costellazioni, con lettere greche, o latine.

Le stelle non hanno in generale moto proprio, perchè conservano sempre fra loro la stessa distanza. Onde si chiamano col nome di *fisse*. Moderni Astronomi però hanno scoperto in alcune qualche piccolissimo moto irregolare.

Hanno dei moti comuni, e in 1.° luogo un moto giornaliero e contemporaneo da oriente in occidente, ma è moto apparente cagionato dalla rotazione giornaliera della terra sul proprio asse da occidente in oriente, come si vedrà.

Hanno un altro moto apparente detto *aberrazione delle fisse*, cagionato dal tempo, che impiega la luce nel venire dalle fisse fino a noi. Se la propagazione della luce fosse istantanea, si vedrebbero le stelle nel vero loro luogo. Ma è noto, che anche la luce ha in vece un moto suc-

cessivo, poichè sono venuti a conoscere gli Astronomi, che la luce per attraversare il raggio dell'orbita terrestre impiega otto minuti, e sette secondi di tempo. Quando dunque il raggio di luce partito dalla stella arriva all'occhio, l'occhio ha già fatto un po' di cammino per la rotazione della terra, ond'egli riferirà la stella ad un luogo, che non è più il suo vero luogo.

Un terzo moto apparente hanno le fisse detto di *nutazione* cagionato dalla continua retrogradazione del nodo lunare, cioè dell'intersezione dell'orbita lunare coll'equatore. Appartiene agli astronomi il determinare la quantità, e gli effetti di questi due moti di aberrazione, e di nutazione. Qui non si fa che darne le semplici nozioni per l'intelligenza dei termini.

Fu un sogno il pensar d'alcuni, che le stelle, o almeno i suoi satelliti, se pur ne hanno, come i pianeti del nostro sistema planetario sieno abitati da esseri intelligenti, opinione non conforme alle cattoliche dottrine, le quali c'insegnano, che tutto fu fatto da Dio pell'uomo. Nè deve recar ciò meraviglia, se si riflette che pell'uomo solamente fu fatta l'opera infinitamente più grande, qual è il mistero dell'Incarnazione divina per la redenzione del genere umano.

ART. II.

IL SOLE.

Una delle stelle fin qui descritte è il nostro sole, dotato anch'egli di luce propria, e fisso come le altre stelle nel firmamento.

Si disse *dotato di luce propria*, ma non è tutto luce.

Le macchie, che si osservano nel suo disco, scoperte pel primo dal Galileo, indicano un nucleo oscuro. Tanto dimostrano anche le protuberanze, che si osservano nello spettro solare. Se fosse tutto luce, non potrebbe avere tanta forza d'attrarre a sè tutto il sistema planetario.

Si disse *fisso nel firmamento*, giacchè non è più possibile il dipartirsi dal sistema, che pone non il sole aggirarsi intorno alla terra, ma la terra insieme agli altri pianeti aggirarsi intorno al sole, sistema, che spiega tanto felicemente i muovimenti dei corpi celesti, non ispiegabili in alcun altro sistema, e corrisponde così bene alle leggi della comune gravitazione, ch'esso, detto sistema di Copernico non più come ipotesi, ma deve tenersi qual tesi dimostrata.

Il sole si deve dunque ritenere come occupante un luogo nel cielo, ch'è in realtà il fuoco comune di tutte le orbite elittiche della terra, e degli altri pianeti.

Del resto quando sia fissata la massima, si può, ed è conveniente conservare il comune linguaggio, e senza pericolo d'essere sinistramente intesi dire, che il sole nasce, il sole tramonta, il sole si avvicina, il sole si allontana.

Il sole è un gran globo, ma per necessaria illusione cagionata dalla sua distanza non ci apparisce, che come la superficie piana di un circolo, perchè l'occhio non può in tanta lontananza rilevare le piccole disuguaglianze dei raggi visuali diretti agli infiniti punti di sua convessità, onde gli tiene tutti per eguali.

La stessa sua grande distanza produce una seconda illusione, che sebbene egli sia un globo di gran lunga maggiore della terra, il suo diametro apparente medio non sottende che un angolo di 32' cioè trenta due minuti primi di grado.

La paralasse solare si calcola di 8'' 6, cioè di otto secondi di grado, e sei decimi di secondo.

La sua distanza media dalla terra si fa di **23934** raggi terrestri.

Il suo diametro reale si fa **112** volte maggiore di quello della terra.

Ha il sole un moto apparente giornaliero da oriente in occidente cagionato, come si disse, dalla rotazione giornaliera della terra in senso contrario, ed un moto apparente annuo cagionato dall'annua rivoluzione della terra, come si vedrà.

Oltre a questi due moti apparenti egli ha altri due moti proprj, e veri.

Il primo moto è quello di rotazione sul proprio asse, da occidente in oriente che si rileva dall'apparizione successiva delle sue macchie, e si compie in giorni **25**, ore 8, minuti 9, 60.

Il secondo è un moto di rivoluzione. Perocchè se il sole attrae i pianeti, anche i pianeti attraggono il sole, onde vi dev'essere un centro comune, intorno al quale si ravvolga tutto il sistema, cioè pianeti e sole. Se pertanto il centro comune non può essere il centro del sole, tanta però è la massa del sole rispettivamente a tutto il sistema, che il centro comune dev'essere nel sole, o in molta vicinanza del sole.

ART. III.

I PIANETI.

I pianeti sono corpi opachi, che vengono illuminati dal sole, il che si conosce dall'ombra, che gettano dietro di sè in direzione opposta al sole.

Altri sono primarj, che fanno il loro giro immediato intorno al sole, altri secondarj, che fanno il giro immediato intorno a qualche pianeta primario, del quale si chiamano *satelliti.*

§ 1. PIANETI PRIMARJ.

Sette pianeti numeravano gli antichi, e fatto pianeta il sole, e non la terra, gli collocavano in cielo con questo ordine Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna. Ad essi si aggiunsero nell'anno 1781 Urano detto anche Herschel dal nome dello scopritore, e nell'anno 1846 Nettuno scoperto da Laverrier, che lo aveva preconizzato prima d'averlo osservato, onde fu chiamato pianeta *teorico.* Asteroidi poi piuttosto, che pianeti ne furono scoperti molti fra Marte e Giove, che si credono frammenti di qualche grosso pianeta. Nel primo gennaio 1801 fu scoperto Cerere dal P. Piazzi in Palermo, nell'anno 1802 Pallade da Olbers, l'anno 1804 Giunone da Arding, 1807 Veste da Olbers stesso, dei quali sono già state calcolate le orbite, e trovansi insieme con altri pianeti giranti intorno al sole con quest'ordine, Mercurio, Venere, Terra, Marte, Vesta, Giunone, Cerere, Pallade, Giove, Saturno, Urano, Nettuno.

Furono poi in seguito scoperti moltissimi altri Asteroidi, similmente fra Marte e Giove, e dei quali dalla gentilezza dell'egregio Sig. Conte Pietro Selvatico Bibliotecario della Biblioteca pubblica Passerini di Piacenza me ne veniva comunicato il catalogo seguente in ordine di scoperta.

ASTEROIDI

(tra Marte e Giove, in ordine di Scoperta).

NOME	SCOPRITORE	DATA DELLA SCOPERTA
Astrea	Hencke	8 dicembre 1845
Ebe	Hencke	1 luglio 1847
Iride	Hind	13 agosto 1847
Flora	Hind	18 ottobre 1847
Meti	Graham	25 aprile 1848
Igea	De-Gasparis	12 aprile 1849
Partenope	De-Gasparis	11 maggio 1850
Vittoria	Hind	13 settembre 1850
Egeria	De-Gasparis	12 novembre 1850
Irene	Hind	19 maggio 1851
Eunomia	De-Gasparis	29 luglio 1851
Psiche	De-Gasparis	17 marzo 1852
Teti	Luther	17 aprile 1852
Melpomene	Hind	24 giugno 1852
Fortuna	Hind	22 agosto 1852
Massalia	De-Gasparis	19 settembre 1852
Lutezia	Goldschmidt	15 novembre 1852
Calliope	Hind	16 novembre 1852
Talia	Hind	15 dicembre 1852
Temi	De-Gasparis	5 aprile 1853
Focea	Chacornac	6 aprile 1853
Proserpina	Luther	5 maggio 1853
Euterpe	Hind	8 novembre 1853
Bellona	Luther	1 marzo 1854
Amfitrite	Marth e Pogson	1 marzo 1854
Urania	Hind	22 luglio 1854
Eufrosine	Ferguson	1 settembre 1854
Pomona	Goldschmidt	26 ottobre 1854
Polinnia	Chacornac	28 ottobre 1854
Circe	Chacornac	6 aprile 1855

NOME	SCOPRITORE	DATA DELLA SCOPERTA
Leucotea	Luther	19 aprile 1855
Atalanta	Goldschmidt	5 ottobre 1855
Fede o Fides	Luther	5 ottobre 1855
Leda	Chacornac	12 gennaio 1856
Letizia	Chacornac	8 febbraio 1856
Armonia	Goldschmidt	1 marzo 1856
Dafne	Goldschmidt	22 maggio 1856
Iside	Pogson	23 maggio 1856
Arianna	Pogson	15 aprile 1857
Nisa	Goldschmidt	27 maggio 1857
Eugenia	Goldschmidt	28 giugno 1857
Estia	Pogson	16 agosto 1857
Aglaia	Luther	15 settembre 1857
Dori	Goldschmidt	19 settembre 1857
Pale	Goldschmidt	19 settembre 1857
Virginia	Ferguson	4 ottobre 1857
Nemausa	Laurent	22 gennaio 1858
Europa	Goldschmidt	4 febbraio 1858
Calipso	Luther	4 aprile 1858
Alessandra	Goldschmidt	11 aprile 1858
Pandora	Seatle	10 settembre 1858
Melete	Goldschmidt	9 settembre 1859
Mnemosine	Luther	22 settembre 1859
Concordia	Luther	24 marzo 1860
Olimpia	Chacornac	13 settembre 1860
Eco	Ferguson	15 settembre 1860
Danae	Goldschmidt	19 settembre 1860
Erato	Forster e Lesser	24 settembre 1860
Ausonia	De-Gasparis	11 febbraio 1861
Angelina	Tempel	6 marzo 1861
Massimiliana	Tempel	10 marzo 1861
Maia	Tuttle	10 aprile 1861
Asia	Pogson	18 aprile 1861
Leto	Luther	29 aprile 1851

NOME	SCOPRITORE	DATA DELLA SCOPERTA
Esperia	Schiaparelli	29 aprile 1861
Panope	Goldschmidt	5 maggio 1861
Niobe	Luther	13 agosto 1861
Feronia	Peters	29 gennaio 1862
Clizia	Tuttle	7 aprile 1862
Galatea	Tempel	29 agosto 1862
Euridice	Peters	22 settembre 1862
Freia	D' Arrest	14 novembre 1862
Frigga	Peters	15 novembre 1862
Diana	Luther	15 marzo 1863
Eurinome	Watson	14 settembre 1863
Saffo	Pogson	2 maggio 1864
Tersicore	Tempel	30 maggio 1864
Alemena	Luther	27 novembre 1864
Beatrice	De-Gasparis	26 aprile 1865
Clio	Luther	25 agosto 1865
Io	Peters	19 settembre 1865
Semele	Tietjen	4 gennaio 1866
Silvia	Pogson	16 maggio 1866
Tisbe	Peters	15 giugno 1866
Julia	Stephan	6 agosto 1866
Antiope	Luther	1 ottobre 1866
Egina	Borelli	4 novembre 1866
Undina	Peters	7 luglio 1867
Minerva	Watson	24 agosto 1867
Aurora	Watson	6 settembre 1867
Aretusa	Luther	23 novembre 1867
Egle	Coggia	17 febbraio 1868
Cloto	Tempel	17 febbraio 1868
Jante	Peters	18 aprile 1868
Dice	Borelli	28 maggio 1868
Ecate	Watson, Peters e Coggia	11 luglio } 1868 18 luglio } 1868
Elena	Watson	15 agosto 1868

NOME	SCOPRITORE	DATA DELLA SCOPERTA
Miriam	Peters	22 agosto 1868
Era	Watson	7 settembre 1868
Climene	Watson	13 settembre 1868
Artemide	Watson	16 settembre 1868
Dione	Watson	10 ottobre 1868
Camilla	Pogson	17 novembre 1868
Ecuba	Luther	2 aprile 1869
Felicità	Peters	9 ottobre 1869
Lidia	Borrelly	19 aprile 1870
Ale	Peters	14 agosto 1870
Ifigenia	Peters	19 settembre 1870
Almatea	Luther	12 marzo 1871

Hanno tutti una rotazione sul proprio asse, e una rivoluzione intorno al Sole, e l'una, e l'altra da occidente in oriente. Le loro rivoluzioni si chiamano periodiche, o siderali, quando vengono riferite alle medesime fisse, *tropiche* se si riferiscono al primo punto d'Ariete, *sinodiche* se al tempo, che passa fra una congiunzione o opposizione, ed un'altra congiunzione, o opposizione, *anomalistiche* se al punto del loro afelio.

Le loro rivoluzioni sono comprese dentro una zona chiamata *Zodiaco* di una ampiezza di 18°, nel cui mezzo trovasi l'Eclittica.

Altri si dicono pianeti inferiori, le cui orbite sono comprese nell'orbita della terra, e più vicine al sole, quali sono Mercurio, e Venere. Essi perciò non sono mai in opposizione col sole, ma in vece hanno due congiunzioni, una inferiore, quando trovansi fra la terra e il sole, l'altra superiore, quando trovasi in vece il sole fra la terra ed il pianeta. In amendue le congiunzioni l'elongazione è zero.

Tutti gli altri pianeti si chiamano pianeti superiori, la cui orbita più vasta comprende quella della terra. Hanno una sola congiunzione al di là del sole, quando l'elongazione è zero, e sono in opposizione, quando la loro elongazione e $= 180°$, e trovasi la terra fra il pianeta, ed il sole.

I Pianeti tanto inferiori, quanto superiori ora si veggono diretti, avvanzarsi cioè in longitudine, ed ora stazionarj, ed ora anche retrogradi. Ma il vederli stazionarj, e retrogradi è un'illusione ottica. Per averne la dimostrazione si richiederebbe uno schema geometrico. Si può vederla presso gli astronomi.

Moti dei pianeti in ispecie.

Mercurio. — Rivoluzione tropica 87^g, 968435, siderea 87^g 969251. Inclinazione all' Ecclittica 7°. Elongazione massima 28°, 20'. Ha le sue fasi come la luna, ora si vede interamente, ora in parte, ed ora si perde del tutto. Nel suo passaggio sul disco solare sembra un punto nero.

Venere. — Rivoluzione tropica 224^g, 695437, siderea 224, 700781. Inclinazione all'Ecclittica 3°, 23', 28''. Elongazione massima 47°, 48'. Soggetta alle fasi. Il suo passaggio sul disco solare più raro di quello di Mercurio. Avverrà il dì 8 Dicembre 1874, 6 Dicembre 1882, 7 Giugno 2004.

Terra. — Rivoluzione tropica 365^g, 242264 siderea 365^g, 256283. Inclinazione all' Ecclittica 0. Elongazione 0.

Marte. — Rivoluzione tropica 686^g, 929480, siderea 686, 979425. Inclinazione all' Ecclittica 1° 51' 5''. Elongazione massima 180°.

Giove. — Rivoluzione tropica 4330g, 61049, siderea 4332g, 49631. Inclinazione all' Ecclittica 1°, 18', 51'', 5. Elongazione 180°.

Un' irregolarità trovata nel calcolo degli ecclissi nei satelliti di Giove ha dato occasione alla felice scoperta, del moto progressivo della luce, per cui si è venuto a conoscere, che un raggio di luce per attraversare il semidiametro dell' orbita della terra, cioè per venire dal sole fino a noi impiega 8' 7'' di tempo, mentre la terra descrive 20'' della sua orbita.

Saturno. — Rivoluzione tropica 10746g, 74032, siderea 10758g, 97778. Inclinaz.e all'Ecclittica 2°, 29', 38'', 1. Elongazione massima 180°.

Urano. — Rivoluzione tropica 30589g, 35444 siderea 30688, 70984. Inclinaaz.e all'Ecclittica 0°, 46', 26''. Elongazione massima 180°.

Vi sono altri pianeti, che chiamansi *comete*, le quali non differiscono in altro dai pianeti primarj se non che nella loro grande eccentricità, che dopo essersi accostate al sole centro comune di gravitazione, se ne allontanano tanto da diventare per lungo tempo invisibili. Onde la loro orbita viene dagli Astronomi considerata piuttosto parabolica, che elittica. Esse compariscono ora nude, ora avviluppate da una materia accesa, ch' è forse la loro atmosfera, e chiamasi *chioma*, se le circonda, *barba*, se le precede, *coda*, se le siegue.

Il loro numero è incerto. Alcuni le fanno ascendere a trecento, e più ancora. Pochissime sono state fin ad ora assoggettate al calcolo.

§ 2. PIANETI SECONDARJ O SATELLITI.

Fra i mentovati pianeti primarj Giove solamente, Saturno, Urano, Nettuno, e la Terra hanno satelliti. Giove ne ha quattro scoperti da Galileo anno 1610, che li chiamò Sidera Medicea, o Cosmica, sebbene un Simone Mario Guntzehusano tedesco ebbe il coraggio di appropriarsi la scoperta, e divulgarla sotto il suo nome, plagio indegno contro cui protestò solennemente il Galileo Tom. 2 p. 235.

Saturno ha otto satelliti, dei quali uno fu scoperto ultimamente l'anno 1848. Oltre i satelliti egli ha un anello, o zona scoperta la prima volta dal Galileo, che ora si è conosciuta essere divisa in due concentriche staccate fra loro, e dal pianeta, che lo circondano nel suo equatore.

Urano ha sei satelliti scoperti da Herschel stesso alcuni anni dopo d'avere scoperto il pianeta.

Nettuno ha un solo satellite scoperto da Lussel. Vi ha chi gliene assegna due.

La terra ha un solo satellite la luna. Di esse negli articoli seguenti.

ART. IV.

LA TERRA.

La terra è il globo, che noi abitiamo. Chiamasi anche globo, ed orbe terraqueo per la gran quantità, e vastità dei suoi mari. La sua rotondità si manifesta in più modi; andando da settentrione verso il mezzogiorno si perdon di vista alcune stelle, che prima si vedevano, e se ne scoprono altre verso il mezzogiorno, che non erano prima visibili. Tutto all'opposto andando da mezzogiorno a set-

tentrione. Parimenti andando verso oriente, il mezzogiorno anticipa, e andando verso ponente posticipa. Un naviglio in mare comincia a scoprirsi appena dalla punta dell'albero, e non si scopre interamente che a poco a poco.

La terra tuttocchè rotonda non ci comparisce allo sguardo che come un gran piano terminato da una circonferenza di circolo. Questo piano chiamasi ***orizzonte***. È questo l'orizzonte ***sensibile***, mentre l'orizzonte ***razionale*** è un piano, che passa pel centro della terra parallelo all'orizzonte sensibile, e da questo distante tutto il semidiametro della terra.

L'orizzonte razionale, che dicesi anche ***astronomico***, è un circolo massimo, perchè circoli massimi si chiamano quelli, che passano pel centro d'una sfera. L'orizzonte sensibile, perchè non passa pel centro, è un circolo minore. Ma è tanto piccola la lunghazza del semidiametro terrestre in paragone all'enorme distanza degli astri, che in alcuni calcoli anche gli astronomi prendono l'orrizzonte sensibilo come fosse il razionale.

L'orizzonte divide il Cielo in due emisferi, l'uno visibile, e superiore, l'altro invisibile ed inferiore.

Una linea perpendicolare elevata dal punto, in cui trovasi un osservatore, fino alle fisse segna il punto più elevato sull'orizzonte, che chiamasi ***zenith***, ed abbassata al di sotto egualmente fino alle fisse dell'emisfero inferiore segna il punto più depresso sotto l'orizzonte, che chiamasi ***nadir***. Questa linea è l'asse dell'orizzonte, lo ***zenith***, e il ***nadir*** ne sono i poli.

Imaginano gli astronomi per calcolare l'altezza, che hanno gli astri sull'orizzonte, infiniti piani paralleli all'orizzonte sensibile, che chiamano ***almicantarat***, e sono circoli minori.

Ogni paese, anzi ogni punto della terra a cagione di sua rotondità ha il proprio orizzonte diverso da tutti gli altri. Onde essendo infiniti i punti della terra, infiniti sono pur anche gli orizzonti. Di questi orizzonti altri sono paralleli fra loro, altri inclinati all'est, al sud, all'ovest, al nord, altri al nord-est, sud-est, sud-ovest, nord-ovest, sud-sud-est, sud-sud-ovest. Gli abitanti di due orizzonti diametralmente opposti si chiamano *antipodi* gli uni degli altri, quasi aventi i piedi gli uni opposti agli altri. Gli abitanti di orizzonti obliqui gli uni agli altri si chiamano con altri nomi, anteci, perieci ecc.

Sebbene la terra sia rotonda, non è però di una perfetta rotondità, essendo elevata nel suo equatore, e compressa ai poli, onde le si da il nome non di sfera, ma di sferoide.

Per intendere, che cosa sieno i poli, e che cosa l'Equatore fa d' uopo presupporre come si vedrà poi dopo, che la terra va roteando ogni giorno sul suo asse da occidente in oriente, donde poi ne viene la rotaziono giornaliera apparente di tutto il Cielo intorno alla terra.

Ciò dunque supposto, e ritenuto le estremità dell'asse, sul quale si fa questa rotazione, sono i poli della terra. L'asse terrestre poi prolungato fino alle fisse diventa l'asse del Cielo, e del mondo, e le sue estremità i poli del Cielo, e del mondo. L'Equatore è un circolo massimo distante dai poli della terra, e del Cielo novanta gradi, che sono la quarta parte della circonferenza d'un circolo. Egli divide la sfera celeste, e la terra in due emisferi, un emisfero boreale, o settentrionale, o del nord, ed un emisfero australe, meridionale, del sud. Vien tagliato in mezzo, cioè in due semicircoli dall' orizzonte, il superiore è il semicircolo diurno, l' inferiore il notturno.

Infiniti circoli si concepiscono paralleli all'Equatore in amendue gli emisferi, e chiamansi paralleli dell'Equatore, e anche semplicemente *paralleli*, tutti circoli minori, perchè non passano pel centro, e che diventano sempre più piccoli, quanto più si allontanano dall'Equatore, e si avvicinano ai poli. Essi pure vengon tagliati dall'orrizonte. Gli archi, che restano sopra l'orizzonte sono gli archi diurni, quelli, che restano al di sotto, archi notturni.

Sferoidicità della Terra.

L'essere la terra elevata all'Equatore, e schiacciata ai poli vogliono alcuni, che sia un effetto della stessa rotazione terrestre. Comunque ciò sia, la sferoidicità della terra consta da più positivi argomenti. Le osservazioni hanno fatto vedere, che il pendolo presso ai poli per battere i secondi dev'essere più lungo, che sotto all'Equatore. Ai poli adunque è maggiore la forza di gravità, e minore perciò la distanza dal centro della terra. L'altra prova risulta dall'ineguaglianza dei gradi di un meridiano. Si sa, che i gradi di un meridiano vanno crescendo dall'Equatore ai poli. Ivi dunque vi è minore convessità, e perciò schiacciamento. È ammesso comunemente, che il raggio equatoriale della terra sta al raggio polare come 110 a 109.

Meridiani.

Ai poli del mondo, che sono anche i poli dell'Equatore si possono far passare infiniti circoli massimi, che saranno tutti perciò normali all'Equatore. Fra questi ve ne è uno, che passando per lo *zenith* oltre di essere

normale all' Equatore è anche normale, e perpendicolare all' orizzonte. Chiamasi meridiano del luogo, o del paese, perchè l'istante in cui il sole arriva a questo meridiano, è il mezzogiorno di quel paese. Egli divide il cielo in due emisferi, orientale l'uno, occidentale l'altro, taglia in mezzo gli archi diurni dell' Equatore, e de' suoi paralleli, indica la *culminazione* degli astri, cioè la loro massima altezza sull' orizzonte, e segna colla sua intersezione coll' orizzonte, e con tutto ciò, che si eleva sull' orizzonte la linea meridiana.

Gli altri circoli, che passando per i poli sono normali all' Equatore, ma non all' orizzonte, si chiamano meridiani essi pure, perchè per un qualche paese sono veri meridiani, ma rispetto ad altri paesi si chiamano *circoli orarj*, perchè secondo la distanza dal loro meridiano da misurarsi sull' Equatore indicano ogni quindici gradi una due tre ore in meno se sono più orientali, in più se più occidentali.

Latitudine geografica.

S' intende per latitudine geografica la distanza di un paese, o di un punto qualunque della terra dall' Equatore da misurarsi sul meridiano. Essa cresce da zero gradi fino a 90 gradi. Quando la latitudine è zero, si dice avere la sfera *retta*, come l' hanno gli abitanti sotto l' Equatore. L' orizzonte taglia in giusta metà equatore, e paralleli. Gli archi diurni sono eguali ai notturni. I poli giacciono sul piano dell' orizzonte e lo *zenith* si trova nel piano dell' Equatore.

Quando la latitudine è $= 90°$, si dice avere la sfera parallela, come l' hanno gli abitanti al polo. Il loro oriz-

zonte è l'Equatore. La linea del loro *zenith*, e *nadir* è l'asse stesso del cielo. I paralleli di uno dei due emisferi boreale, ed australe sono tutti sopra l'orizzonte, quelli dell'altro emisfero tutti al di sotto. Onde avranno sei mesi di giorno, e sei mesi di notte.

Quando la latitudine è maggiore di 0°, e minore di 90°, la sfera si dice obliqua. L'orizzonte taglia in parti eguali l'equatore, ed in parti disuguali i paralleli. Gli archi diurni settentrionali sono eguali agli archi notturni meridionali, e viceversa. Un polo è depresso sotto l'orizzonte, quanto il polo opposto vi si trova elevato. Le stelle, distanti dal polo non più dell'altezza di questo sull'orizzonte chiamansi *circumpolari*, e non tramontano mai; quelle al contrario, che hanno un egual distanza dal polo opposto non nascono mai.

Longitudine geografica.

Chiamasi longitudine di un paese la distanza del suo meridiano da un altro meridiano fissato ad arbitrio. Chiamasi questo *primo meridiano*, dal quale si cominciano a contare le longitudini degli altri paesi. Ora è in uso di tenere per primo meridiano il meridiano di Parigi. La distanza si misura sull'Equatore. Ogni quindici gradi di longitudine danno, come si diceva la differenza di un'ora di tempo.

Misura dei gradi di latitudine, e di longitudine.

Ogni grado di latitudine si calcola di chilometri 111, e metri 111 pari a 60 miglia geografiche italiane.

Ogni grado di longitudine all'Equatore, ossia al grado 0 di latitudine miglia 60 pari a metri 111,111.

I gradi di longitudine vanno sempre scemando dall'Equatore fino al polo, perchè i gradi di longitudine si misurano sulla distanza di un meridiano da un altro meridiano, e i meridiani vanno sempre convergendo dall'Equatore al polo, dove le distanze si riducono a zero. Se pertanto alla latitudine zero il grado di longitudine è di miglia sessanta, ogni 15 gradi diminuirà di miglia dieci.

A 15 gradi pertanto di latitudine, il grado di longitudine sarà di miglia 50, a 30 gradi miglia 40, a 45 gradi miglia 30, a 65 gradi miglia 20, a 75 gradi miglia 10, a 90 gradi miglia 0.

Di qui si può ricavare una regola per misurare con qualche approssimazione la distanza de'due luoghi.

Se i due luoghi si trovano alla stessa longitudine, la loro distanza sarà eguale alla differenza della loro latitudine in ragione di 60 miglia per grado. Se si trovano alla stessa latitudine la distanza sarà eguale alla differenza delle loro longitudini in ragione della lunghezza che ha un grado di longitudine in quella data latitudine. Se i due luoghi sono in diversa longitudine, e in diversa latitudine, la loro distanza sarà eguale all'ipotenusa di un triangolo, in cui gli altri due lati uno è la differenza in longitudine l'altro la differenza in latitudine.

I Verticali.

Chiamansi verticali tutti quei circoli, che passando per lo *zenith* sono perpendicolari all'orizzonte. Essi sono infiniti. Fra tanti due sono i principali, il meridiano, di cui si è già parlato, ed il verticale, che dicesi il *verticale primario*, che passando non per i poli, ma solo per lo *zenith* taglia l'orizzonte in distanza di 90° da tramontana,

e mezzogiorno, e segna gli altri due punti, i cardini di Levante e di Ponente. Gli altri verticali, che declinano da Levante e da Ponente servono a misurare la distanza di un astro dallo *Zenith*, e a determinare l'angolo chiamato dagli astronomi *Azimuth*, che fa quel verticale, in cui egli si trova col meridiano del luogo, ovvero l'arco dell'Equatore intercetto fra quel Verticale, ed il Meridiano.

Era necessario estendersi un po'a lungo nel descrivere ciò, che s'appartiene alla terra, perchè desso è il pianeta, che c'interessa più da vicino, e per intendere nel secondo capitolo i movimenti suoi e degli altri corpi celesti.

§ 1. MOTO DIURNO DELLA TERRA.

Il moto diurno della terra è un moto di rotazione sul proprio asse da Occidente in Oriente. Il trovare questo moto di rotazione nel sole, come si è detto, e il trovarlo negli altri pianeti, come si dirà, è un argomento per sè stesso validissimo di analogìa per doverlo ammettere nella terra, pianeta essa pure, ed astro nel cielo. Ma oltre alla prova di analogìa vi ha quella, che concedendo questo moto alla terra si evita la necessità di dover dare a tutto il cielo, stelle, sole, pianeti, comete, un moto giornaliero intorno alla terra con una celerità tale da non potersi concepire, e che non si saprebbe conciliare col moto annuo della terra stessa intorno al sole. L'esperimento poi di Foucault del pendolo, che muta costantemente il suo piano di oscillazione, e di cui si può vedere presso lui, ed altri autori la descrizione, è ritenuto anche da sommi astronomi una prova diretta, e dimostrativa della rotazione giornaliera della terra sul suo asse.

Una rotazione è intiera, e compiuta, quando un mede-

simo punto della terra arriva al medesimo punto del cielo, dal quale era partito. Il tempo, che scorre fra due appulsi del medesimo punto della terra al medesimo punto del cielo, chiamasi *giorno sidereo*, che per necessità è semppre uniforme, ed equabile. Perocchè nel moto rotatorio, ogni punto della terra, e perciò tutta la terra si muove in curve circolari, e ogni moto per curve circolari è sempre uniforme, ed equabile. Egli si può dunque prendere per unità di misura, e di confronto. Dividesi in 24 ore.

§ 2. MOTO ANNUO DELLA TERRA.

Che non il sole intorno alla terra, ma che la terra si muova intorno al sole è una teoria, come fu già accennato, da non potersi più richiamare in dubbio. La curva, che descrivono ogni anno realmente la terra, e apparentemente il sole, chiamasi Ecclittica. Essa non è una curva circolare, perchè la paralasse, e il diametro apparente del sole ora sono maggiori, ed ora minori; egli è dunque ora più vicino, ed ora più lontano dalla terra. Non è neppure una curva parabolica, perchè è una curva rientrante. È dunque elittica come non può essere altrimenti secondo la legge generale di gravità che opera in ragione inversa dei quadrati delle distanze.

La terra descrive dunque un'elissi, in uno de'cui fuochi trovasi il sole. Il punto della loro maggior distanza chiamasi l' apogeo del sole, o afelio della terra, come quello della minor distanza perigeo del sole o perielio della terra. Perigeo, ed apogeo da una parte, come perielio, ed afelio si chiamano con nome comune gli *apsidi*, e la linea, che li congiunge la linea degli apsidi, ch' è poi anche l' asse trasverso dell' elissi. È chiaro che dall' afelio al perielio

la celerità deve crescere, e dal perielio all' afelio diminuire. Chiamasi *raggio vettore* la linea, che dal fuoco dell' elisse va a qualche punto della circonferenza, e chiamasi *anomalia* l' angolo compreso dal raggio vettore, e dalla linea degli apsidi.

Il piano dell' Ecclittica è inclinato all' Equatore, e fa con esso un angolo di 23°, 28'. I punti, in cui l' Ecclittica taglia l' Equatore chiamansi i nodi dell' Ecclittica, uno distante dall' altro 180°, e la linea, che li congiunge la linea dei nodi.

È chiaro, che i nodi sono i due punti equinoziali, dell' Ecclittica, perchè quando il sole nello scorrere la sua Ecclittica arriva ai nodi, egli trovasi anche nel piano dell' Equatore, e perciò i giorni sono eguali alle notti.

Dei due nodi l' uno dicesi *ascendente*, ed è quello per mezzo del quale il sole passa dall' Emisfero australe nel settentrionale, e *discendente* quello per cui dall' Emisfero settentrionale passa all' australe. Ma ciò è relativo. Gli abitanti dell' Emisfero australe direbbero tutto l' opposto.

Giunto il sole alla sua massima distanza dall' Equatore ch'è eguale a 23° 28' all' obliquità dell' Ecclittica, avviene il solstizio, e comincia subito a retrocedere per avvicinarsi di nuovo all' Equatore, passa pel nodo discendente, s' allontana di nuovo dall' Equatore fino alla massima distanza di 23° 28 nell' Emisfero opposto, dove avviene l' altro solstizio. Non è che in questi solstizi il sole si fermi veramente, e stia, ma perchè l' istante, in cui avvengono, è virtualmente, e concettualmente doppio, termine cioè dell' allontanamento, e principio di un nuovo avvicinamento all' Equatore.

I paralleli, ai quali giunge il sole nei due solstizi, si chiamano i *tropici*, tropico settentrionale, ovvero tropico

di Cancro, e tropico meridionale, ovvero tropico di Capricorno da una parola greca, che significa rivolgersi.

Quella zona, ch'è compresa fra i due tropici chiamasi la *Zona torrida*, essendo l'Ecclittica inclinata all'Equatore per 23° 28', anche i suoi poli sono distanti dai poli dell'Equatore per 23° 28', e dovranno descrivere a cagione del moto diurno della terra due paralelli distanti 23° 28' dai poli del Cielo, e 66° 72' dall'Equatore, si chiamano i circoli polari. La zona compresa fra i tropici, e i circoli polari chiamasi la *Zona temperata;* così quella compresa fra i circoli polari, e il polo *Zona ghiacciata.*

Altri due circoli massimi concepiscono gli astronomi, che passano per i poli del Cielo, ed anche uno di essi per i punti equinozionali, e l'altro per i punti solstiziali, chiamati *Coluri*, l'uno *coluro* degli equinozi, l'altro *coluro* dei soltizi.

L'Ecclittica si divide in dodici segni con 30° per segno, che prendono il loro nome da dodici costellazioni vicine, Ariete, Toro, Gemini, Cancro, Leone, Vergine, Libra, Scorpione, Sagittario, Capricorno, Aquario, Pesci. I primi sei sono settentrionali, perchè situati di qua dall'Equatore, gli altri sei meridionali, perchè sono al di là dell'Equatore. I primi tre appartengono alla primavera, e il primo punto d'Ariete, punto equinoziale di primavera segna il principio dell'anno astronomico. Il quarto, quinto, sesto appartengono alla state, il settimo, ottavo e nono all'autunno, gli ultimi tre al verno. Gli ultimi tre, e i primi tre, cioè Capricorno, Aquario, Pesci, Ariete, Toro, Gemini si chiamano ascendenti, perchè il sole dal primo punto di Capricorno fino all'ultimo punto di Gemini si accosta sempre più al nostro *zenith*, gli altri si chiamano discendenti per la ragione opposta.

Dal primo punto d'Ariete s'incominciano a contare l'ascension retta, e la longitudine siccome del sole, così delle stelle, e dei pianeti. L'ascension retta di un astro è l'arco dell'Equatore intercetto fra il punto equinoziale d'Ariete, e quell'altro punto dell'Equatore in cui l'astro si trova, ovvero quel punto in cui vien tagliato l'Equatore da quel meridiano, in cui l'astro si trova. L'ascension retta può andare da 0° fino a 360°. La longitudine di un astro è l'arco dell'Ecclittica intercetto fra il punto equinoziale d'Ariete, e il punto, in cui si trova un astro, ovvero quel punto, in cui vien tagliata l'Ecclittica da un circolo, che passa per i poli dell'Ecclittica stessa. Ognun vede, che ad ogni grado di longitudine non può corrispondere un egual grado di ascension retta.

Quell'arco poi di meridiano intercetto fra il punto, in cui l'astro si trova, e il punto in cui vien tagliato l'Equatore dal meridiano stesso, si chiama la *declinazione* dell'astro. Onde la declinazione è la distanza di un astro dall'Equatore misurata su quel meridiano, in cui l'astro si trova. Quell'arco poi del circolo che passa per i poli dell'Ecclittica intercetto fra il punto in cui si trova l'astro e il punto in cui vien tagliata l'Ecclittica dal circolo stesso, si chiama la *latitudine* dell'astro. Onde la latitudine di un astro è la distanza dell'astro dall'Ecclittica misurata sul circolo, che passa per i poli dell'Ecclittica stessa. Anche la latitudine può andare da 0° a 360°.

Il tempo, che impiega il sole nel trascorrere l'Ecclittica forma l'anno solare. Ma convien distinguere l'anno tropico dal sidereo. L'anno sidereo è il tempo, che impiega il sole nel raggiungere quel punto stesso del Cielo da cui partiva l'anno precedente, ed è di 365^{g} 6^{or} 9' 15''. L'anno tropico è il tempo, che impiega il sole nel rag-

giungere di nuovo il punto equinoziale d'Ariete. Ora quest'anno è più breve del sidereo. Perocchè è noto agli astronomi, che il punto equinoziale retrocede ogni anno 50'', 054, onde il sole nel suo ritorno raggiunge il punto d'Ariete prima di raggiunger la fissa da cui era partito. Chiamasi questo fenomeno *precessione degli equinozi*, ovvero *retrogradazione del moto dell' Ecclittica.*

Si aggiungono a variare l'anno solare altre cagioni, la distanza ora maggiore, ed ora minore del sole dalla terra, la sua maggiore, o minore celerità nel percorrere l'Ecclittica, il non corrispondere ad eguali quantità di longitudine eguali quantità di ascension retta, ed altre non poche. Onde compensate tutte queste differenze l'anno tropico medio risulta di $365^{g}\ 5^{or}\ 48'\ 54''$.

È questo l'anno astronomico ma l'anno civile non si computa coll'esattezza astronomica. Dalla correzione dell'anno di Numa fatto da Giulio Cesare fino alla correzione fatta l'anno 1582 dal Papa Gregorio XIII l'anno fu considerato di giorni $365\frac{1}{4}$, e perchè un quarto di giorno in quattro anni forma un giorno intiero, in ogni quadriennio i primi tre anni si fecero di 365 giorni, e il quarto di giorni 366, chiamati comuni i tre primi, bisestile il quarto. Ma l'avere Giulio Cesare trascurate alcune frazioni di tempo fece sì, che fin dall'anno 1582 il sole avea guadagnato giorni 10, e l'Equinozio dal giorno 21 era giunto al giorno 11 marzo. Fu dunque necessario sopprimere questi 10 giorni; e perchè si rilevò che in 400 anni il sole guadagnava tre giorni di più fu stabilito, che ogni 400 anni si tralasciassero tre bisestili, e fatto bisestile l'anno 1600, non fossero bisestili il 1700, il 1800, il 1900, ma solo il 2000 ecc. Questa regolare soppressione dei bisestili fu detta *equazione solare.*

Tempo vero, e tempo medio.

Tempo vero è quello, che corrisponde esattamente ai movimenti del sole, onde per esser varj questi movimenti, è vario anche il tempo, varj i giorni, varie le ore, varj i minuti, varj i secondi. Era d' altronde necessario avere una misura costante, ed uniforme del tempo, e delle sue parti, e questa si ottiene riducendo ad una misura media, le misure ora maggiori, ed ora minori del tempo vero. Questa misura media è appunto il tempo medio.

Dovendo il tempo medio essere uniforme, suppongono gli Astronomi che mentre il sole partendo dal punto equinoziale d' Ariete s' incammini con moto vario per l' Ecclittica, un altro sole parta nel momento stesso dallo stesso punto equinoziale, e s' incammini con moto uniforme per l' Equatore. È facile dalla lunghezza dell' anno tropico medio dedurre, quale spazio debba percorrere il finto sole ogni giorno per fare in un anno il giro intero dei 360° dell' Equatore. Da un ovvia proporzione si ricaverà che deve ogni giorno percorrere 59' 8'' 33, ogni ora 2' 27'' 8, e ogni minuto 2'' 27''' 8. E tale è l'ascension retta del sole ideale per ogni giorno, ore, minuti, e secondi. Ma alla longitudine, che acquista ogni giorno, ora, e minuti il sole reale, non corrisponde per lui un eguale quantità di ascension retta, ma anzi qualche volta è maggiore, e qualche volta minore. Ora la lunghezza del giorno, e delle sue parti dipende dal passaggio sotto il meridiano dell' Equatore intero più l' ascension retta che sia acquistata corrispondente al giorno, ore, e minuti. Il giorno adunque solare, le sue ore, e i suoi minuti, ora saranno più lunghi, ed ora più brevi del giorno solare medio,

sue ore, e suoi minuti. È chiaro, che se l'ascension vera è maggiore della media, il mezzogiorno medio vien prima delle ore 12 del mezzogiorno vero, se è maggiore l'ascension media, il mezzogiorno medio vien dopo il mezzogiorno vero. È questo quello che dicesi *tempo medio a mezzogiorno vero*. La differenza fra le due ascensioni vera, e media chiamasi l'*equazione del tempo*. Gli Astronomi danno la teoria per conoscerla, o dedurla dalle tavole.

Ogni meridiano ha il suo tempo medio proprio. In certi pubblici ufficj di ferrovie, telegrafi, poste, non si fa uso del tempo medio del proprio meridiano, ma del tempo medio di un meridiano il più centrale che sia possibile di uno Stato. Così nel Regno d'Italia si fa uso del tempo medio del meridiano di Roma, in Francia di quello di Parigi, in Inghilterra di quello di Greenwich, nella Svizzera di quello di Berna.

Il giorno e la notte.

Il giorno fin qui considerato è il giorno astronomico, che comprende anche la notte. Ma volendo la durata del giorno, e della notte separatamente, essa deve dedursi dalla latitudine geografica del paese, e dalla longitudine del sole.

Se la latitudine del paese è = 0° qual è sotto l'Equatore, qualunque sia la longitudine del sole, i giorni sono sempre eguali fra loro, ed eguali alle notti, perchè l'orizzonte taglia in parti eguali tutti i paralleli, e fa tutti gli archi diurni eguali alle notti. Se la latitudine è = a 90° qual è ai poli, l'Equatore non taglia in parti nessun parallelo, ma fa essere tutti i paralleli di un emisfero al di sopra, e tutti i paralleli dell'altro Emisfero al di sotto,

onde vi ha giorno per sei mesi, e notte per sei mesi. Se la latitudine è più di 0°, e meno di 90°, qual è fra il polo, e l'Equatore, i giorni saranno tanto più lunghi nella state e le notti tanto più lunghe nel verno, quanto maggiore sarà la latitudine, perchè un orizzonte boreale, quanto è maggiore la latitudine taglia sempre più larghi gli archi diurni dei paralleli boreali, e sempre più larghi gli archi notturni australi, e viceversa.

Dipende poi dalla sua longitudine trovarsi il sole a descrivere archi diurni brevi, o lunghi nei paralleli. Egli comincia a descrivere archi di giorno in giorno più lunghi dal primo punto del segno di Capricorno, dove la sua longitudine è di 270, e prosiegue crescendo per tutto Aquario, e Pesci, dove compie 360°. In Ariete ricomincia a contare i suoi gradi di longitudine, ma prosiegue a crescere fino a tutto Gemini dove la longitudine è di 30°, ed il giorno più lungo. Dal segno di Cancro comincia a decrescere fino che sia giunto di nuovo al Capricorno, dove è il giorno più breve. Onde i giorni crescono dal 21 Dicembre fino al 21 Giugno, e dal 21 Giugno decrescono fino al 21 Dicembre. Tutto all'apposto avviene nell'Emisfero australe.

Fissare con precisione la durata del giorno più lungo, e più breve per una data latitudine geografica di un paese, e l'aumento, o diminuzione giorno per giorno s'appartiene agli Astronomi.

Si osserva, che sebbene il meridiano di un luogo divida in giusta metà gli archi diurni in due semiarchi diurni uno orientale, l'altro occidentale, il giorno però non è mai diviso dal meridiano in giusta metà, perchè il sole in tutti i momenti del giorno cresce sempre o sempre diminuisce in longitudine ed ascension retta, onde

dal principio d'inverno fino al principio della state il mattino è sempre minore del pomeriggio, e da principio della state fino al principio del verno il mattino è sempre minore del pomeriggio.

ART. V.

LA LUNA.

La luna unico satellite della terra è un corpo opaco, che risplende per luce ricevuta dal sole, e a noi rimandata per riflessione. La sua opacità si manifesta nell'Ecclisse solare, e nelle fasi, cui va soggetta. Quando avviene, ch'essa in un novilunio si trovi in linea retta fra la terra, e il sole, coll'ombra, che getta in direzione opposta al sole, toglie alla terra la luce del sole, e produce l'ecclisse solare il che non avverrebbe, se fosse un corpo diafano che desse il passaggio alla luce. Che se nei novilunj non avvien sempre l'ecclisse solare, perchè la linea projetta l'ombra in distanza dalla terra, ciò non ostante ella diventa invisibile a tutta la terra, perchè niente presentando alla terra del suo emisfero illuminato dal sole, presenta solamente l'altro emisfero, che non essendo nè luminoso, nè illuminato rimane invisibile.

Anche ad occhio nudo si scorgono macchie nella luna, e coi canocchiali se ne scopre un numero ben grande. Vogliono i fisici, che sieno valli, laghi, mari, e pretendono, che vi sieno monti più alti di quei della terra, e di poterli anche misurare.

Diametro apparente della luna nel suo perigeo 33' 5 nell'apogeo 29' 5, onde il medio sarebbe 31' 5.

Sua distanza media dalla terra chilometri 384,104 e metri 422, pari a miglia 207,390.

Moti lunari.

La luna fa la sua rivoluzione intorno alla terra in un orbita elittica, in uno de' cui fuochi si trova la terra stessa. La rivoluzione si distingue in tropica, ed in sinodica, lasciando agli astronomi altre più minute distinzioni. La rivoluzione tropica è l'andata, ed il ritorno al punto equinoziale di Ariete che si compie in 27^{g} 7^{or} $43'$ $4''$, 6795. La rivoluzione sinodica è l'andata, e il ritorno della luna ad una nuova congiunzione col sole. Perocchè il sole nel tempo che la luna compie la sua rivoluzione tropica, per cagione del moto annuo della terra, s'avanza di più da occidente in oriente, ed è perciò necessario alla luna un altro tempo per raggiungere il sole, e porsi ancora con lui in congiunzione; onde la rivoluzione sinodica della luna diventa di 29^{g} 12^{or} $44'$ $2''$, 8285. Di qui il moto diurno 12° $11'$ $26''$ 697659 che ridotto in tempo equivale a $48'$ $46''$ ritardo giornaliero dello spuntare della luna sull'orizzonte.

Il tempo, che passa fra una congiunzione, ed un'altra chiamasi lunazione. Quando la luna è in congiunzione col sole chiamasi luna nuova, e il momento, in cui avviene la congiunzione *novilunio.* Nel novilunio la luna è invisibile perchè presenta alla terra l'emisfero, che non è dal sole illuminato. Dopo il novilunio essa comincia a scostarsi dal sole, e a mostrare una piccola porzione dell'emisfero illuminato. Giunta ai 45°, che è il primo *ottante* si mostra falcata, o cornuta, a 90°, ch'è il primo quarto si mostra come un semicerchio, più luminosa ancora nel terzo *ottante*, finchè giunta a 180° in opposizione al sole mostra tutto l'emisfero illuminato, e chiamasi luna piena, o plenilunio, o secondo quarto e quarto *ot-*

tante. La congiunzione e l'opposizione, cioè novilunio, e plenilunio diconsi con nome comune le *sizigie*. Dopo il plenilunio la luna comincia ad accostarsi di nuovo al sole, occultando di nuovo a poco a poco il suo emisfero illuminato, e sempre più innoltrandosi al quinto *ottante*, terzo, quarto, fino al nuovo novilunio.

Ecclissi.

Se fosse l'orbita lunare nello stesso piano dell' Ecclittica nelle *sizigie* accadrebbe sempre un ecclise, un ecclisse solare nelle congiunzioni, e un ecclisse lunare nelle opposizioni, perchè i tre centri di terra, luna, sole, sarebbero sempre in linea retta, e la luna in congiunzione fra terra, e sole impedirebbe che la luce dal sole venisse alla terra, in che consiste l'ecclisse solare, nell'opposizione la terra impedirebbe, che la luce del sole andasse alla luna, che resterebbe perciò oscurata.

Ora l'orbita della luna in vece di essere nel piano dell'Ecclittica, vi è inclinata con un angolo di 5° 8' 49''. Onde gli ecclissi avvengono solo quando la luna o si trova nei nodi, in quei punti cioè che la sua orbita taglia l'Ecclittica, ovvero in tale vicinanza ai nodi stessi, che l'ombra della luna, arrivi a coprire in tutto o in parte la terra, o l'ombra della terra in tutto, o in parte la luna.

Parziali pertanto, e totali possono essere le ecclissi, perchè sebbene la terra, e la luna sieno corpi assai più piccoli del sole, due corpi più piccoli a cagione della mutua loro vicinanza si furano a vicenda la vista di un altro corpo ben più grande. L'ecclisse solare può essere totale per un paese, e solo parziale per altri.

Se la latitudine della luna è zero, il che vuol dire se la luna si trova in uno dei suoi nodi, l'Ecclisse si chiama

centrale, e se oltre a ciò la luna non copre tutto il disco solare, ma lascia scoperta una zona intorno alla parte ecclissata, l'ecclisse si chiama *annulare*, fenomeno d'assai corta durata.

Se l'ecclisse non è totale, a misurarne la quantità si suol dividere il disco sì del sole, che della luna in dodici parti eguali chiamate *digiti*, e dal numero dei *digiti* oscurati si determina la quantità dell'ecclisse.

Le Epatte.

Epatta è la differenza dell'anno solare sopra il lunare, così chiamata, perchè coll'aggiungerla all'anno lunare lo pareggia ai giorni 365 dell'anno solare; onde una rivoluzione sinodica della luna, è, come si disse di 29^g 12^{or} 44' 2'', 8285. L'anno lunare astronomico di dodici rivoluzioni sinodiche sarebbe di 354^g 8^{or} 48' 33'', 9420. Ma è in uso il dividere l'anno lunare in dodici mesi, sei pieni, e sei cavi, sei cioè di giorni trenta, e sei di 29, il che porta l'anno lunare a 354^g senza frazioni. L'Epatta adunque di ciascun anno è $365 - 354 = 11$.

Ma da dove si cominciano a contare le epatte? Da un un ciclo di 19 anni, detto ciclo lunare trovato da Metone Ateniese, il quale credeva, che in 19 anni la luna ritornasse ai medesimi punti del cielo. Il numero corrente perchè scrivevasi in lettere d'oro chiamavasi *aureo numero.*

Per trovare poi il ciclo lunare per un anno dato, siccome l'anno primo di Cristo avea 2 per ciclo lunare, si aggiunga 1 all'anno dato, e si divide per 19. Il residuo, e se non vi è residuo il 19 sarà il numero cercato del ciclo.

Se l'anno è innanzi alla Correzione Gregoriana, si moltiplica il ciclo per 11, il prodotto diviso per 30 darà

col suo residuo l'epatta cercata. Così l'anno 1000 avrà per ciclo lunare 13, e anche per epatta 13.

Ma le piccole frazioni di ore minuti, e secondi, che oltre agli undici giorni si richiedevano per eguagliare l'anno lunare al solare, e che furono come si diceva trascurate nel calendario Giuliano, si accumularono tanto, che all'epoca della correzione Gregoriana i novilunj venivano indicati dopo che la luna aveva già 4 giorni, e si conobbe che in anni 312 ½ la luna guadagnava un giorno. Fu pertanto stabilito, che per impedire alla luna di avvantaggiarsi in avvenire di un giorno in anni 312 ½ l'anno lunare si diminuisse di un giorno in ogni ternario di secoli, cominciando a contare i secondi dall'anno 1400 e che per valutare anche gli anni 12 ½, ad ogni otto ternari di secoli, nel quale spazio gli anni 12 ½ compongono appunto un secolo, si tralasciasse la prescritta diminuzione di un giorno, e si trasportasse al secolo susseguente, facendo per la prima volta il trasporto dall'anno 1700 al 1800. Queste due regole insieme si chiamarono equazione lunare.

In forza di queste correzioni per avere l'Epatta Gregoriana è necessario all'epatta Giuliana dal 15 ottobre 1582 al 1699 aggiungere 20, dal 1700 al 1899 aggiungere 19, dal 1900 al 2099 aggiungere 18. Così per l'anno corrente 1871 si ha per ciclo lunare 10, e per epatta 9.

A che servono le epatte? servono in 1.° luogo a trovare per approsimazione i novilunj in tutto l'anno e in generale l'età della luna in qualunque tempo. Così sapendosi, che l'epatta dell'anno 1871 è 9 si sa, che al 1.° gennaio la luna aveva già 9 giorni, e che nel giorno 6 ne aveva 15, ed era luna piena, che nel giorno 14 aveva 23 giorni, ed era l'ultimo quarto, e che finalmente nel giorno 21 avea 30 giorni, e facevasi il novilunio.

Il febbraio è un mese cavo di 29 giorni lunari. Al 21 gennaio giorno di novilunio se si aggiungono 29 giorni, si hanno giorni 50. Tolti i giorni 31 di gennaio restano 19 novilunio di febbraio. Con questo metodo si avrà il novilunio di marzo mese pieno nel giorno 21, ma si ripete, che con questo metodo si ha l'età della luna, ma solo per approssimazione, e con divarj alle volte ben sensibili.

Serve l'epatta qual è notata nel calendario a trovare il giorno, in cui deve celebrarsi la Pasqua. Ma questa ricerca si omette per non dilungare di troppo. Sarà invece forse caro a taluno il conoscere la celebre formola del Professore Gauss, della quale s'invitano gli studiosi a trovarne la dimostrazione.

Formola di Gauss Professore di Gottinga
per trovare la Pasqua.

Dividasi l'anno dato per 19, e sia a l'avanzo.
Id. id. per 4, e sia b l'avanzo.
Id. id. per 7, e sia c l'avanzo.

Poi $19a + m$ dividasi per 30, e sia d il resto.
Poi $2b + 4c + 6d + n$ dividasi per 7, e sia e il resto.

La Pasqua sarà ai $22 + d + e$ di marzo.
ovvero ai $d + e - 9$ di aprile.

Se l'anno è prima del 1582 $m = 15$ $n = 6$.

Se uscisse 26 aprile, si sottragga una settimana, e si porti la Pasqua ai 19.

Se l'anno è dopo il 1582 sarà:

Dal 1582 al 1699 inclusivi	$m = 22$	$n = 3$
Dal 1700 al 1799 inclusivi	$m = 23$	$n = 3$
Dal 1800 al 1899 inclusivi	$m = 23$	$n = 4$
Dal 1900 al 1999 inclusivi	$m = 24$	$n = 5$

APPENDICE

STORIA IN RAPIDI CENNI DELLA FILOSOFIA.

Dopo aver percorse le singole parti della filosofia non sarà discaro agli studiosi l' avere uno specchio, ove ravvisare le fasi, che in venticinque, o trenta secoli ha subito la filosofia, e quali le scuole, e quali i filosofi, che della medesima furono i più benemeriti.

Due Ere si assegnano alla filosofia, l' Era pagana, e l' Era cristiana, essendo fuori d' ogni dubbio, che il cristianesimo nel dare al mondo la vera religione vi ha dato anche la vera filosofia, ripurgando l'antica da enormi, e brutali errori, rinnovandola da fondamenti, e armonizzandola in ben accordati sistemi.

CAPO I.

ERA PAGANA.

Le nazioni più antiche, che nell' Era pagana abbiano coltivata la filosofia per quanto ci consta da monumenti, sono l' India, l' Egitto, la Cina, la Persia, ed in Oriente la Grecia, l' Italia nell' Occidente.

ART. I.

L' INDIA.

La filosofia indiana si contiene nei Vedi, *(scienza, legge)* che sono i libri sacri dell' India, e nei commenti, che vennero fatti sopra di essi dai filosofi. Quattro sono i Vedi Righ-Veda, che pare il più antico, Sama-Veda, Yagiur-Veda, e Atharva-Veda. Alcuni ne contano solamente tre, altri al contrario cinque. I primi si fanno montare a 1500 anni prima dell' Era volgare. Dal venerare più l'uno, che l' altro dei Vedi nacquero le diverse sette fra i filosofi. Ciascuno dei Veda ha due parti, Samhita, che contiene le preci, e gli inni, Brahmanam precetti morali e dottrine teologiche, e filosofiche.

La teologia indiana si distingue in primitiva, che si teneva per rivelata, e in derivata, o tradizionale. Le tradizioni furono raccolte da Vyasa, che vuol dire *compilatore.*

I commenti sui Vedi hanno fatto nascere fra gli Indiani sei sistemi, i due Mimansi, i due Sankhia, il Nyaya, e il Vaisescika. Mimansa vuol dire *speculazione.* Il primo viene attribuito a Giaimini, ed ha per fine le concordanze dei Brahmanam, che sono commentarj dei Bramini ai Veda, il secondo attribuito a Vyasa, ed ha per fine la scienza del principio universale, e della sua relazione col mondo; il che essendo pure il fine de' Vedi, quel sistema fu chiamato *Vedanta*, cioè soluzione, e fine d' ogni Veda. Il sistema Sankhia si divide in due, uno attribuito a Capila, l'altro attribuito a Patandgiali, detto yoga. Il sistema Nyaya, o razionale si attribuisce a Gotama, e il sistema Vaisescika a Canada.

Quali sono pertanto le dottrine dei Veda, e dei sistemi

de' commentatori? Non v' ha dubbio, che nei Veda non vi si riconosca l'idea di un Dio con tutti i suoi attributi di unità, semplicità, eternità, immensità, provvidenza, bontà, giustizia, nè poteva essere altrimenti, perchè una tale idea sta impressa in ogni intelletto, e ad esso connaturale, e tale è l' uomo di tutti i tempi, qual è di presente. Eccone qualche saggio. L' egregio Augusto Conti, reca sull' autorità di Max-muller quest' inno, che si trova ne' Vedi, in onore di Varuna.

— Non permettete, ch' io rientri più, o Varuna, in quest' abitacolo di argilla, e di fango, abbi pietà di me, o Dio onnipotente, abbi pietà di me. Se cammino tremante, come nuvola cacciata dal vento, abbi pietà di me, o Dio onnipotente, abbi pietà di me. Perchè manco di vigore, o Dio forte, e splendido, sono andato a rompermi sulla funesta riva, abbi pietà di me, o Dio onnipotente, abbi pietà di me. La sete ha divorato il tuo adoratore, benchè io fossi in mezzo alle acque, abbi pietà di me, o Dio onnipotente, abbi pietà di me. Ogni volta, o Varuna, che noi semplici uomini commettiamo offesa contro l'esercito de' cieli, ogni volta che violiamo la tua legge senz'intenzione, abbi pietà di noi, o Dio onnipotente, abbi pietà di noi. —

L' unità divina, l' onnipotenza, ed altri attributi sono ripetuti più volte. Vi è riconosciuta l' immortalità dell' anima, e il suo destino, che è di ritornare all' unità di Brahm per mezzo della cognizione di lui. È da notarsi un sublime pensiero, che Brahm ha nella mente gli esemplari, e svegliatosi li distingue, e li esempla nella materia, producendo tutto, perchè a tutto dà forma, come anche quell' altro, che dalla conoscenza di Dio procede la conoscenza di tutto.

Ma che? tutte queste belle dottrine vengono poi de-

turpate, e contraddette da un ignobile panteismo, che s'incontra in tutti i Vedi. Nel Righ-Veda si dicono le cose tutte generate da un Dio arcano, generati gli Dei, la natura, il cielo, il sole, i crepuscoli, la terra, i venti, il fuoco. In un inno, si dice. — Sono Indra, e Varuna, questi due mondi son io, grandi, belli, larghi, e profondi. Nel Yagiur-Vèda si dice, il saggio comprende, che il cielo, la terra, i mondi, lo spazio, l'orbe solare non sono, che lui (Brahma). E lo stesso negli altri Vedi.

Peccano di panteismo anche i sistemi accennati di sopra, e non solo i sistemi ortodossi quelli cioè, che stanno attaccati ai Vedi, ma anche gli eterodossi quelli cioè, che si scostano dai Vedi. Che cosa dice il Vedanta? Niente ha esser vero, eccetto Dio, e tutto ciò, che sentiamo con l'odorato, o che tocchiamo col tatto, è l'Ente Supremo. Che cosa dice Capila? Ciò, che non esiste, non può da cagione alcuna ricevere esistenza, l'effetto sussiste già nella cagione.

Capila aggiunge nel suo sistema, che la materia è eterna attiva, infinita, produttrice dell'intelletto, della coscienza, de' sensi, e degli elementi. Di Dei non ne parla. Onde i Vedantini lo tennero per Ateo. La sua natura è una forza indefinita, astratta, somigliante al nulla.

Dal sistema di Capila si vuole originato il Buddismo, setta religiosa nelle Indie, sparsa poi nella Cina, nel Giappone, ed altre parti dell'Asia. Consiste il Buddismo nei mezzi per evitare il dolore universale, che sono la virtù, o freno delle passsioni, la cotemplazione della vanità universale delle cose e liberazione in fine da ogni apparenza, e trasmutazione col ritorno, e annientamento, detto *Nirvana*, nel seno di un indefinito.

Ammette la filosofia indiana una Triade chiamata *Tri-*

murti, prodotta da Brahm colla sua parola, Brahma, Visnù, e Siva. È una triade di operazioni, generare, conservare, e distruggere per generare di nuovo. Brahma è il produttore, Visnù il conservatore, Siva il distruttore. Perchè Visnù per conservarle penetra in tutte le cose, e vi nasconde la sua attività, questo nascondersi fu chiamato nei libri sacri dell'India le incarnazioni di Visnù.

ART. II.

FILOSOFIA EGIZIANA.

La filosofia egiziana non differisce molto dall'indiana. Ammette un principio supremo, un Dio innominato, che genera il mondo per mezzo di una triade, *Kneph* ragione produttrice, *Phta* atto conservatore, *Tifone* principio distruggitore necessario alle metamorfosi perenni. L'universo in tal maniera generato è composto di un principio attivo, e luminoso chiamato *Osiride* e di un principio materiale, e tenebroso chiamato *Iside*. Dall'unione poi d'Iside, ed Osiride nacquero le cose tutte.

Pensano alcuni, che Ermete Trismegisto sia stato un filosofo egiziano, ed altri, che sia il *Toth* degli egiziani, cioè l'intelligenza divina chiamata Ermete Trismegisto, cioè tre volte grandissimo.

ART. III.

FILOSOFIA PERSIANA.

La filosofia persiana si contiene nel Zend-Avesta, che vuol dire *parola vivente*, libro attribuito a Zoroastro filosofo, e mago, perchè magi si chiamavano i sapienti. Il

tempo infinito chiamato Zeruan Akerene è il primo principio, che pronunciando la parola *Honofer* produce *Ormutz*, principio buono conservatore, luce pura, e sapienza infinita, e poi *Arhiman* principio di distrnzione, delle tenebre, e del male, chiamato anche *Scheitan* e *Satan*.

Anche questa filosofia è panteistica, perchè non ammessa la creazione dal nulla, il primo principio qualunque egli sia non potrebbe produrre che per via di generazione, cavando fuori le altre cose dal proprio seno.

ART. IV.

FILOSOFIA CINESE.

I libri più antichi della Cina sono i Kings, che datano un 800 anni prima dell'era volgare. La dottrina ivi insegnata ammette l'esistenza di un primo principio chiamato *Tao* che generò il cielo e la terra composti di due materie, una più pura, ed attiva, l'altra più grossolana, e passiva, e le sostanze spirituali più attive di ogni materia.

Il primo, che formulò il sistema, fu il filosofo Taotse, indi Laotse lo riformò, e Confucio 500 anni prima di Cristo ne svolse la parte morale. Ma dove vi è produzione per via di generazione, ivi necessariamente il Panteismo.

ART. V.

FILOSOFIA ITALO-GRECA, O PITAGORICA.

Pitagora di Samo nella Jonia, o di Samo nella Magna Grecia, o di qualche altro Samo un 600 anni prima dell'era cristiana aprì nella città di Crotone nella Magna

Grecia, o bassa Italia una scuola detta dal suo nome Pitagorica, o Italo-Greca, e più brevemente italica. I più insigni filosofi di questa scuola furono Liside, Clinia, Archita, Eurite, Filolao ec. vi insegnarono moltissime verità, e moltissimi errori, simboleggiando tutto come dediti allo studio delle matematiche, aritmetica, e geometria, sotto il simbolo dei numeri uno, due, tre, quattro ecc., che dissero essere il principio delle cose.

Da alcuni frammenti di Filolao apparisce, che Dio per lui è imperatore sommo, uno, eterno, permanente, immobile, simile a sè stesso, diverso dalle altre cose, potentissimo, supremo, e che solo conosce l'essenza eterna.

Ammettevano i Pitagorici, che Iddio fosse il principio, e causa di tutte le cose, ammettevano differenza fra spirito, e materia, che l'anima è spirituale, dotata di due facoltà fra loro distinte, senso, ed intelletto, ch'essa è immortale, che praticando la virtù si va rassomigliando a Dio, e ritorna poi all'essenza divina, donde ella partì, e che dandosi al vizio si rende dissomigliante da Dio, e viene da lui punita nel Tartaro.

Verità sì belle perchè scolpite per mano di natura nel cuor dell'uomo apparvero in tutta la loro luce a quei filosofi, che si protestavano appunto filosofi, perchè amanti della sapienza, come per tale s'intitolò il loro maestro, e lo erano altresì, per quanto il potevano essere privi dei lumi di una rivelazione soprannaturale. Ma quando poi a ciò, ch'era noto per lume di natura vollero aggiungervi le loro speculazioni, caddero in errori contrarj a quelle stesse verità, che professavano.

Era assioma dei Pitagorici, che i numeri fossero il principio di tutte le cose. Ma donde trassero essi mai un tale assioma? forse dal considerare, che tutto in certo

modo è quantità, e ogni quantità è composta, o realmente, o virtualmente di numeri. L'essere è una quantità, perchè si concepiscono varj gradi di essere, un essere come uno, un essere come due, come tre, così nello spazio, uno spazio come uno, come due, come tre, così il tempo come uno, come due, come tre, così la potenza, la sapienza ecc.

Se i numeri sono i principj di tutte le cose, dunque anche Iddio sarà numero. Conseguenza illogica. La conseguenza giusta sarebbe, che i numeri sieno anche il principio di Dio. Con che si verrebbero a porre i numeri esistenti o realmente, o idealmente prima di Dio. Assurdo gravissimo.

Ma sia pure, anche Dio è numero. Qual numero? il numero per eccellenza. Qual è pei Pitagorici il numero per eccellenza? l'unità, perchè tutti i numeri si possono ridurre ad una unità, il due si riduce ad *una* diade, come riflette il Conti, il tre ad *una* triade, il dieci ad *una* decade, il cento ad *un* centenario, il mille ad *un* migliaio.

Se per numero in Dio avessero inteso i Pitagorici tutte le perfezioni divine, che essendo infinite equivalgono a gradi di numero infiniti, e se per unità avessero inteso, che tutte queste perfezioni sono una cosa sola colla semplicissima essenza divina, non si sarebbero malamente apposti. Nel qual senso si potrebbe scusare quel che fanno di chiamare Iddio *pari*, ed *impari*, perchè essendo i divini attributi infiniti d'intensità, ed equivalenti a gradi, infiniti di numero, si concepiscono e come eguali a tutti i numeri impari 1, 3, 5, e a tutti i numeri pari 2, 4, 6, sommati insieme. Ed è questa una delle spiegazioni, che si diedero nella Psicologia di quel detto degli antichi *unum et multa*.

Ma i Pitagorici non intesero la loro unità, e numero

in questo senso. Alcuni come il dottissimo Conti, opinano, che per l'unità divina intendessero i Pitagorici una unità generica, che abbraccia tutte le altre unità. I generi, e le specie sono esseri ideali. Si avrebbe, se ciò fosse, un Dio ideale, e non reale, e si andrebbe facilmente ad un panteismo idealistico. Pare però molto verosimile, ch' essi intendessero per unità divina l'essenza di tutte le cose, perchè nello spiegare la generazione delle cose dicono, che l'illimitato si limita, e si determina mano mano nei fenomeni. Ed è strano il modo, in cui avviene questa determinazione, per mezzo dell'*aspirazione del vuoto*. Non v'era da principio, che Iddio, ed un gran vuoto che lo circondava. Iddio aspira questo gran vuoto, il vuoto entra nella grande unità divina, e vi disgrega tutte le altre unità, o monadi, che vi si contengono, ed ecco il mondo formato.

Niente manca dunque per dover dire, che la filosofia Pitagorica contiene un vero panteismo universale, o almeno l'emanatismo, che poco o nulla differisce dal panteismo, e tutto questo per mancanza del concetto di creazione dal nulla, senza del quale è impossibile il non cadere in uno di que' due errori, o almeno nel dualismo, che ponendo la materia eterna è anch' egli in ultima analisi un vero panteismo.

ART. VI.

FILOSOFIA ELEATICA.

Fondatore della scuola Eleatica fu Senofane nato a Colofone nella Jonia un 600 anni prima dell' era cristiana, che venuto in Italia insegnò in Elea città della Magna

Grecia. Principali filosofi di questa scuola furono Parmenide di Elea, Zenone pur di Elea, e Metisso di Samo.

È sublime l'idea di Dio in Senofane. Dio è uno, non simile all'uomo, immoto, è tutto vedere, intendere e udire. Che cosa sono per Senofane le altre cose? fenomeni, apparenze, illusioni. Perchè mai? perchè l'Ente cioè Dio non può non essere, e il non ente non può dal nulla diventar qualche cosa. Il che è falsissimo, perchè il non ente non per sè, ma per la potenza dell'ente può passare dal non esistere all'esistere.

Era un aforismo degli Eleati, *l'Ente è l'uno, e il tutto.* Ma per essi il tutto è un ideale. Ecco il panteismo idealistico.

ART. VII.

FILOSOFIA JONICA.

La filosofia Jonica riconosce per fondatore Talete, uno dei sette saggi della Grecia, che aprì la sua scuola in Mileto sua patria, città della Jonia. Appartengono a questa scuola Anassimandro, Anassagora, Anassimene, Diogene di Apollonia, Eraclito, Archelao.

Pone questa scuola per Essere assoluto la materia del mondo, unica entità, eterna, divina, e dotata di pensiero. Ma volevano gli Jonii trovare un elemento, una materia prima, che trasformata in diverse maniere producesse gli svariatissimi esseri materiali, che compongono l'universo. Volle Talete, che quest'elemento primo fosse l'acqua, Anassimene e Diogene l'aria, Eraclito il fuoco, Anassimandro una natura media innominata.

È ben chiaro pertanto, che la dottrina Jonica era un vero panteismo universale. Talete però ammise qualche

cosa di spirituale confuso col materiale, e come attesta Cicerone riconobbe l'immortalità dell'anima. Anche Anassagora riconobbe una mente ordinatrice del mondo, e si attenne al dualismo, perchè non conobbe la creazione, Dio eterno, e Mondo eterno.

ART. VIII

FILOSOFIA SOFISTICA.

Furono chiamati sofisti in Grecia que' filosofi, che indifferenti per qualunque sistema scientifico, e per qualunque siasi opinione si acconciavano o per vanagloria, o per interesse al sì, e al no, alle più aperte contraddizioni. Avevano imparato dagli Eleati, che tutto è fenomeno, ed apparenza. Traevano di qui, che una cosa in tanto è vera, in quanto apparisce. Se ad uno di mente sana apparisce, che un'azione è buona, l'azione deve dirsi veramente buona, se ad un altro di mente stravolta apparisce cattiva, l'azione è cattiva, come si dovrà dir dolce il miele, perchè apparisce dolce a chi ha sano il palato, e si dovrà dir amaro, perchè ad un altro di guasto palato apparisce amaro. Quindi tutta l'arte del sofista era di far comparire le apparenze, e di far travedere.

Fra una gran turba di greci sofisti sono celebri Protagora di Abdera, e Democrito pur di Abdera, e Gorgia di Leonzio. Protagora è quegli, che scrisse in capo ad un libro — degli Dei non so nulla — Democrito è quegli, che per ispiegare il modo di nostre cognizioni fa partire dagli oggetti sensibili degli idoletti o figure, che entrando nell'occhio vi cagionano la sensazione. Gorgia in un suo libro del *non ente* si prefigge di provare,

1.° che non esiste cosa alcuna; 2.° che se pure esistesse qualche cosa, non si potrebbe dall' uomo conoscere; 3.° e se pur si potesse conoscere, non si potrebbe farla conoscere ad altri.

ART. IX.

FILOSOFIA SOCRATICA.

Contro i sofisti prese a combattere Socrate Ateniese figlio di Sofronisco scultore nato un 450 anni innanzi l' era cristiana. Egli fondò una scuola in Atene, dove filosofava non sulle cattedre, ma nelle piazze, nei portici, e nei giardini. Non lasciò opere scritte. La sua filosofia si raccoglie dagli scritti di Platone, di Aristotele, di Senofonte ecc. Egli fu il vero ristoratore, e riformatore della filosofia, e se non diede una filosofia compiuta, e perfetta, perchè questa non doveva essere importata nel mondo che dal cristianesimo, la diede qual poteva esser data nel paganesimo. L' oracolo di Delfo lo avea proclamato il più sapiente degli uomini, e da lui in fatti riconosce il suo principio tutta la greca sapienza, che fu poi svolta da suoi discepoli Platone, e Senofonte, e da Aristotele discepolo di Platone, e da altri molti filosofi.

La filosofia socratica consiste in principj speculativi, ma assai più in principj pratici, e morali. Era principio, e precetto solennissimo in Socrate — Conosci te stesso. — Conosci te stesso non restringendoti come nota il Conti, nella piccola cerchia del tuo essere individuale, ma conosci te stesso insieme con tutte le relazioni, che hai con Dio, e coll' universo. Dal che non si deve dedurre per conseguenza di accusare Socrate di psicologismo, quasi che

dalla cognizione del proprio *se* si ricavasse ogni primigenia idea, come si dirà poi dopo.

I principj speculativi di Socrate erano i seguenti. L'esistenza di Dio, e ne dava anche la dimostrazione tolta dall'ordine universale, che scorgesi nell'universo. L'unità di Dio, perchè sebbene anch' Egli si acconciasse in qualche modo al culto degli Dei volgari, ciò non ostante fu accusato, e condannato come avverso agli Dei a bere la cicuta. La provvidenza divina, nella quale egli aveva una illimitata fiducia.

In quanto all'uomo lo pone Socrate un' imagine di Dio. Distingue l' anima dal corpo, e dalla materia, di cui perciò ne riconosceva la semplicità. Ne ammette anche, ma in modo un po' dubitativo, l'immortalità. Distingue la ragione dai sensi, dicendo, che i sensi percepiscono le cose materiali, e la ragione conosce la verità. Insegna, che la ragione nel conoscere comincia dal senso, ma poi si franca dal senso per salire per mezzo delle definizioni agli universali, cioè al vero, al bello, al buono. Dalle quali parole male se ne inferirebbe l'empirismo, ed il sensismo, perchè il metodo insegnato da Socrate ha luogo nell'ordine delle cognizioni riflesse, il quale presuppone le idee nell' ordine delle cognizioni dirette. Se gli universali per Socrate si conoscono per mezzo delle definizioni, ed altronde le definizioni non si possono fare senza le idee precedenti, è necessario per avere gli universali nel senso Socratico, si abbiano le idee dirette prima dell' uso dei sensi. Platone infatti discepolo di Socrate seguendo i dettami del maestro sostiene, che le idee intellettuali primigenie sono anteriori all' uso dei sensi.

In quanto al mondo ne riconosce Socrate l'ordinamento supremo nella provvidenza divina, ed insegna, che seb-

bene le cause seconde operino per leggi lor proprie, ciò non ostante in tutti i loro atti vi è sempre nascosto l'atto perenne di Dio, che non isforza, ma tutto dispone secondo i fini di sua sapienza.

Nel dirci Socrate, che le cause seconde agiscono per leggi loro proprie, ci lascia in dubbio, se le abbia dette proprie per loro essenza, che sarebbe errore, ovvero fatte *proprie*, e ricevute in aggiunta dal Supremo Legislatore. E a dir vero pare, che nel primo significato piuttosto che nel secondo le abbia egli intese. Perocchè mancando a Socrate il concetto di creazione cansò bensì il Panteismo, ma non potè cansare il Dualismo ponendo siccome eterne, e necessarie le cause seconde così eterne e necessarie le loro leggi; onde se per confessione di Socrate Iddio non isforza le cause seconde, esse sarebbero forzate in virtù di loro essenza.

Ma più che di occuparsi nello studio di quistioni speculative era scopo di Socrate il praticar la virtù egli stesso e rendere anche i suoi uditori virtuosi, nel che faceva consistere la sapienza. La scienza diceva consiste nel sapere, la sapienza nel retto operare. Gli antichi gli dànno lode di molta costumatezza. Tal era l'indole sua. Diceva di sentire una voce interiore, che lo avvisava di non far mai cosa, che non fosse onesta. Esercitò magistratura con integrità d'animo, e incitato a pronunciar sentenze inique, non si lasciò pervertire per qualunque minaccia di carcere, o di morte. Condannava la vendetta, l'invidia, ed altri simili vizj. La massima, che più inculcava per allettare gli altri al bene, era quella, che bene svolta comprende ogni cosa — Conosci te stesso. — Senofonte infatti dà la bella lode a Socrate suo maestro, che co' suoi ammaestramenti ritrasse molti dal vizio. Con tutto questo però non si pre-

tende di voler fare di Socrate un esemplare di virtù perfetta, e di purgarlo d'ogni vizio. Il Gentilesimo non poteva far tanto.

ART. X.

FILOSOFIA PLATONICA.

Discepolo di Socrate fu Platone Ateniese, per la sublimità di sue dottrine chiamato il divino, nato 430 anni innanzi Cristo. Aprì scuola in un sobborgo di Atene in un ginnasio detto l'Accademia. Lasciò moltissimi scritti, che ci sono pervenuti, il Timeo, il Fedone, il Convito, il Fedro, la Repubblica, le Leggi, il Parmenide, il Teetete ecc., ne' quali espone la sua filosofia in forma di dialogo.

Si avverte qui in genere, che nel dare in seguito le diverse filosofie, non si farà, per lo più per amore di brevità, se non che notare le nuove scoperte di qualche vero, supponendo, che i filosofi posteriori, quando non consti altrimenti, abbiano professato, e ritenuto tutti que' veri, i quali per le scoperte anteriori entravano già nel patrimonio del genere umano.

Alla dimostrazione dell'esistenza di Dio tolta dall'ordine universale, che regge l'universo, aggiunse Socrate quest'altro, che trovasi poi in Sant'Anselmo, in San Tommaso, e altri. Nelle cose si trovano perfezioni maggiori, e minori, maggiore, o minor bontà, maggiore o minor verità, maggiore, o minor bellezza. Ora il più, e il meno si dicono in relazione al massimo, ch'è la bontà per essenza, la verità per essenza, la bellezza per essenza, che chiamasi Dio. Questa dimostrazione però ha bisogno, per

esser completa, di un'aggiunta, come si disse nell'Ontologia, che cioè non si potrebbe avere l'idea dell'infinito, se non esistesse.

Dell'essenza divina parla divinamente Platone. Essa è ciò, chè è.

Pone Platone, che le perfezioni divine vengono partecipate alle altre cose senza spiegare in che maniera partecipate. Se avesse inteso partecipate per mezzo d'un essere dato alle medesime, che somiglia in parte, ossia in modo finito l'essere divino, avrebbe detto una bella verità. Ma questo nol poteva dire, perchè mancandogli il concetto di creazione, poneva le cose, e l'universo non aventi l'essere da Dio, ma eterne per sè stesse, e dipendenti da Dio non nell'esistere, ma solo nell'essere da Dio governate. In altro senso quella proposizione è panteistica. Infatti egli dice, che Iddio infonde nell'anima umana l'eterno intelletto, ed essa è identica a Dio.

Pone Platone le idee eterne, ossia forme delle cose, che partecipate alle cose le fanno esistere, e partecipate all'intelletto le fanno conoscere. Si è questionato e si questiona, se Platone abbia posto queste idee separate da Dio, ovvero identiche alla mente, e intelligenza divina. Se identiche, ella è una dottrina sublime, e stupenda, abbracciata da Sant'Agostino, e perfezionata da San Tommaso, il quale prima di porle nell'intelligenza divina le pone nell'essenza stessa divina. Perocchè l'intelletto divino, che vede tutto nell'essenza divina come suo oggetto, non potrebbe concepire le idee, se già non esistessero nella divina essenza. In che maniera esistono nell'essenza divina? risponde l'Angelico, in quanto che l'essenza divina imitabile al di fuori in infinite svariate maniere è il tipo delle cose tutte, tipo reale, mentre l'idea nella divina intelli-

genza ne è il tipo ideale alla stessa maniera, che nelle cose d'arte, il tipo, che ha in mente lo statuario, è il tipo ideale della copia. Quell'eroe, che vuol scolpire nel marmo, è il tipo reale.

Ma se Platone pose quelle idee separate da Dio, fu un errore gravissimo. E tanto vorrebbero dire alcune espressioni del filosofo, se si prendono al rigore. E certo Aristotele, che fu discepolo di Platone per venti anni, asserisce francamente, ch'egli le ponesse da Dio separate, e gliene fa grave delitto. Altri intendono scusare Platone dicendo, ch'egli pose le idee eterne non separate, ma solo distinte dall' intelligenza divina.

Vuole Platone, che tutta la scienza consistesse nel conoscere le idee eterne, necessarie, ed immutabili. N'ebbe rimprovero per due titoli, quasi che tutta la scienza versasse sugli esseri ideali, e non vi potesse aver certezza degli esseri esistenti perchè mutabili. Ma si giustifica riflettendo, che anche negli esseri mutabili, e contingenti vi è sempre qualche cosa di necessario, ed immutabile. Anche le cose mutabili ci si rappresentano con idee che sono immutabili. L'uomo è sempre uomo, l'oro è sempre oro, l'argento è sempre argento. Di più sarà necessità ipotetica ma vera necessità, che se la cosa è, sia veramente. Così se Socrate siede, esempio usato dall'Angelico, è vero necessariamente che segga: anzi fu vero, e necessariamente vero fino *ab eterno*, che Socrate sedendo segga. Teorema fondato sul principio razionale di identità, dal quale discende quell'altro di contraddizione che una cosa non può essere nel tempo stesso, e non essere.

Che la scienza consista nel conoscere le idee, e le essenze, lo conferma Platone dicendo, che i sensi da sè soli sono occasione d'inganno, e che bisogna dopo l'os-

servazione cercare le idee, e i principj coll' intelletto. È dunque anche nell' osservazione dei fatti, che la loro certezza, e scienza sta riposta nell' intelletto, e nelle idee.

Vuole Platone, che delle idee eterne l' anima unita al corpo non ne abbia la visione, ma solo una nozione. Bella verità anche questa contraria ad alcune filosofie moderne, che pongono l' intuito divino almeno da un lato. Ma egli cade in errore chiamando questa nozione *reminiscenza*. Perocchè ponendo egli il mondo eterno, ed eterne anche le anime umane, pose che queste in una vita anteriore vedessero le idee, ed archetipi eterni, ma unite poi, ed avviluppate nel corpo più non li potessero vedere, ma n' avessero solo una ricordanza. Molti errori: errore il porre il mondo eterno, ed anime eterne, errore che potessero le anime vedere gli archetipi eterni, perchè e Dio, e ciò ch' è in Dio, è colle sole forze di natura invisibile, errore che le anime dotate per ipotesi della visione degli archetipi eterni per l'unione al corpo più non li potessero vedere, quasi che il corpo fosse d' impaccio alle operazioni dell' intelletto, mentre vedemmo coll' Angelico, che anzi gli è di ajuto.

Questa nozione delle idee, ed archetipi divini sempre presente alla mente non per reminiscenza, ma per la luce, che l' intelletto sparge perennemente nell' animo, è quella, che forma il principio del conoscimento indipendentemente dal senso, e che distingue Platone da Aristotele, il quale ponendo, che l' anima da principio è una tavola rasa, fa cominciare il conoscimento dai sensati. Che se poi aggiunse anche Platone, che dalla osservazione si sale alle idee universali per trarre dalle idee le conseguenze particolari, egli parla allora del metodo riflessivo. Infatti parlando egli dell' idea dell' essere in genere, ch' è

il più alto degli universali, la pone come criterio *riflessivo, e verificatore de' nostri giudizj.*

È sublime quel pensiero di Platone, che si va d'idea in idea, d'idea meno universale in idea più universale a guisa di colui, che coll'occhio ascende dalle cose terrene fino agli astri, così l'intelletto ascende fino all'essenza del bene, al sommo nell'ordine intellettuale, cioè a Dio. Ma manca anche qui un anello. Se la mente ascende per idee più e più universali, arriverà al sommo universale, al sommo ideale. Ora il bene per essenza Iddio non è un sommo universale, nè un sommo ideale, ma un sommo reale. È un confondere l'ordine intellettuale coll'ordine ideale; l'ordine intellettuale non sta senza realtà, ma senza realtà può stare l'ordine ideale. Era dunque necessario il dimostrare, che l'idea del Ben sommo ne suppone l'esistenza.

È bello anche quell'altro pensiero di Platone, che le verità necessarie stanno già raccolte, oscure, e confuse, nella nostra mente, ed il maestro non fa, che l'ufficio di una levatrice, la quale non partorisce, ma fa partorire; così il maestro col richiamar l'attenzione del discepolo sopra alcune verità fa saltar fuori chiare, e distinte quelle cognizioni, che vi giacevano oscure, e confuse.

Ciò basti in quanto al conoscimento. Il ben morale fa consistere Platone nell'assomigliarsi col Bene sommo per mezzo della sapienza, che si ottiene col conoscimento del Bene stesso, osservando l'ordine, e tenendo in freno gli appetiti. Osservando l'ordine si ottiene la felicità, che è sapienza, cioè intendimento, e amor del divino con intero gaudio dell'animo. Questa non si può ottenere nella vita presente, perchè impacciati da sensi, ma in un'altra vita, perchè l'anima è immortale. Verità più belle non si potevan dire da un filosofo pagano.

Oltre gli errori già accennati nelle teorie platoniche non si possono tacere anche i seguenti. Pone Platone essere l'uomo un' anima unita al corpo come causa motrice di esso alla maniera di un barcajuolo, che muove la sua barca, togliendo così l'unione sostanziale dell' anima col corpo, che fa dell' anima, e del corpo un solo supposto. Verità, che non si può salvare se non ponendo l'anima non solo motrice, ma forma del corpo, perchè informando il corpo gli dà un essere, che non avrebbe, l'essere di corpo umano, come Ella ne riceve l'essere, che non avrebbe, di anima umana.

Pone Platone nell' uomo due anime, l'anima sensitiva, e l'anima razionale unite insieme. Finchè l'anima razionale non si sciolga dall' anima sensitiva, passano amendue per la metempsicosi in altri uomini, o animali: quando poi l'anima razionale si scioglie dalla sensitiva per la contemplazione della sapienza, ritorna al divino, da cui erasi dipartita.

Platone adunque ci diede colla sua filosofia altissime, e sublimissime verità ed anche gravissimi errori. Ma le verità non periranno più, gli errori o tosto o tardi dispariscono.

ART. XI.

FILOSOFIA ARISTOTELICA.

Aristotele nato a Stagira nella Macedonia trecento ottant' anni innanzi all' Era nostra fu discepolo per anni venti di Platone; eguale in celebrità al maestro, ma in quanto al conoscimento umano non ne ebbe la sublimità. Aprì scuola in Atene, chiamata il Liceo. Insegnava pas-

seggiando, onde gli addetti alla sua scuola chiamaronsi Peripatetici, ossia passeggiatori, onde alla sua scuola venne anche il nome di Peripato. Lasciò molti scritti, fra quali la Logica, capolavoro dove fece la più accurata notomia del raziocinio, la Metafisica, la Fisica, *de anima,* la morale a Nicomaco, la Rettorica, la Poetica, la Politica ecc.

Riconobbe l'esistenza, e l'unità di Dio, ma pare, che non ne riconoscesse la provvidenza, perchè fermo nel dualismo, e nell'eternità della materia, e del mondo gli parve, che non essendo Iddio autore del mondo, non ne potesse neppur essere il moderatore. Errore cagionato dalla mancanza del concetto di creazione.

Materia e forma sono per Aristotele i due componenti di tutti gli esseri mondiali, la materia atta a divenire qualunque cosa, la forma determinante la materia a diventare la tale, e tale altra cosa. La materia per li Peripatetici è pura potenza. In qual senso si possa dire la materia pura potenza, si è spiegato nell' Ontologia.

Riduce Aristotele le cose tutte a dieci categorie, che chiama predicamenti; sostanza, quantità, qualità, relazione, il dove, il quando, il sito, l'abito, azione, passione, ai quali furono poi aggiunti i postpredicamenti.

L'unità poi, la verità, e la bontà furono chiamate le passioni, o proprietà dell' essere.

L'essere, o ente sostiene Aristotele, che non possa chiamarsi genere, perchè ogni genere si divide in due specie per mezzo di una differenza, che non sia compresa nel genere stesso. Ora niuna cosa vi può essere, che non sia compresa nel concetto di *ente.* Eppure si sostenne nell' Ontologia, che anche l'ente si può chiamar genere, perchè non dall'ente, ma dalle entità si può cavar fuori la differenza, che divida l'ente in due specie.

La sapienza non è un ente, ma un entità, la virtù, l'estensione, la durazione non sono enti, ma entità. Si potrà dunque dividere l'ente in ente sapiente, e in ente non sapiente, come si divide l'animale in animale razionale, e in animale irrazionale, e siccome animale è genere, genere convien che sia anche *ente*.

L'ente, come gli altri predicamenti, osserva Aristotele, si predicano di tutte le cose, non di tutte in senso univoco, perchè dell'essere assoluto, cioè di Dio, si predicano solamente con qualche analogìa, in senso analogico. Aristotele non diede di ciò la ragione. Ben la diede l'Angelico San Tommaso, perchè Dio è l'essere per essenza, la verità per essenza, la bontà per essenza, le altre cose non sono l'essere, non sono la verità, non sono la bontà, ma hanno solo un po' di essere, un po' di bontà, un po' di verità, un essere, una verità, una bontà partecipata, ed esemplata sul grande originale ch' è l'essere assoluto. Di ciò si è parlato a lungo nell' Ontologìa, dove si spiegò la cosa con un esempio. Ponete Pietro, e ponete il ritratto di Pietro in tela, o in marmo come volete. Si dice Pietro, e l'uno, e l'altro ma in senso ben diverso, Pietro si dice Pietro, perchè è Pietro per essenza, il suo ritratto si dice Pietro, perchè è ritratto, ossia copia di Pietro. Così similmente Dio si dice l'essere, la verità, la bontà per essenza, le altre cose si dicono non l'essere, non la verità, non la bontà, ma esseri e veri, e buoni, perchè simili, e copie dell'essere, della verità, e della bontà per essenza.

Combatte Aristotele le idee Platoniche, e se veramente Platone le pose come esseri sussistenti separati da Dio, il discepolo la vinse contro il maestro. Ma e perchè dunque non pose Aristotele queste idee, o essenze ideali non

le pose identificate nella mente divina, come forse intendeva Platone, che era una sublimissima ed importantissima verità? perchè non porre queste essenze ideali partecipate fece come Platone, all'intelletto umano, che l'avrebber reso intelligente, giacchè non può essere l'intelletto intelligente, se non in forza delle idee intellettuali? Volle in vece Aristotele, che l'anima fosse da principio una tavola rasa, in cui niente sta scritto, e che egli stesso si procacciasse le idee universali all'occasione delle sensazioni, dalle quali egli ripete il principio di ogni cognizione per mezzo di una astrazione su fantasmi delle cose percepite co' sensi. Per questo egli pone nell'animo un doppio intelletto, l'intelletto agente, e l'intelletto paziente, o possibile. Perocchè egli pone, che l'oggetto proprio dell'intelletto umano sono le quiddità, e le essenze esistenti nelle cose materiali, ed individue, e che queste forme ed essenze non sono intelligibili in atto, ma solo in potenza. È dunque necessario, che vi sia nell'animo una facoltà, che le renda intelligibili in atto, il che succede astraendo le specie, e forme universali dalle materiali, ed individuali condizioni. Questa facoltà è quella appunto, che lo Stagirita chiamò intelletto agente. Fatte in tal modo intelligibili in atto le forme esistenti nella materia vengono percepite dall'intelletto possibile, il quale si chiama appunto possibile, perchè in potenza a tutte queste forme, e si chiama anche paziente dal riceverle, ch'egli fa, dall'intelletto agente.

Se questa dottrina si limita all'ordine delle cognizioni riflesse, si può ritenere per intero, come la ritiene l'Angelico. Si può ritenere, e si ritiene, che prima dell'uso de' sensi l'anima è una tavola rasa, perchè priva d'ogni cognizione chiara, e distinta. Si ritiene, che queste cognizioni chiare, e distinte si acquistano dopo l'uso de' sensi.

Si ritiene, che poste precedenti cognizioni dirette sebbene oscure, e confuse si possono per mezzo dell'astrazione cavare, e si cavano le forme universali dai sensati, e dai loro fantasmi prescindendo dalle materiali, e individuali condizioni. Si possono ritenere i due intelletti agente, e paziente, giacchè non giova piatire sopra vocaboli, intendendo per intelletto agente quel lume che viene infuso nell'animo nel primo momento di sua esistenza, e che perchè lume, illumina, e per sè stesso somministra all'intelletto paziente, o possibile le idee primigenie elementari indipendentemente dai fantasmi, che vengono poi dopo, quando l'intelletto è già nell'essere suo costituito. Che poi dall'Angelico San Tommaso sia stata la dottrina Aristotelica intesa in questo senso, è stato da noi a suo luogo dimostrato.

Al contrario la dottrina Aristotelica sull'origine del conoscimento se si volesse applicare anche alle idee, e cognizioni dirette, diventerebbe assurda. La cosa è manifesta per le ragioni addotte nella Psicologia a sostegno delle idee congenite alla mente. Il lume intellettuale non può stare senza illuminare, e far conoscere qualche cosa. L'astrazione non può eseguirsi senz'aver prima percepito anche coll'intelletto l'oggetto, sul quale essa si deve esercitare. Le essenze tutte, anche delle cose materiali sono con intelligenza diretta intelligibili per sè medesime, nè hanno bisogno d'esser fatte intelligibili dall'intelletto agente, nè dall'intelletto paziente: che se non fossero intelligibili in sè, non potrebbero essere fatte intelligibili nè per potenza finita, nè per potenza infinita. Ma veggasi dove si trattò di proposito l'argomento.

ART. XII.

SCUOLA D' EPICURO.

Epicuro un 340 anni prima di Cristo aprì scuola anch' egli in Atene. Fu sensista speculativo, e pratico. Per lui ogni cognizione e anche le idee generali vengono dalle sensazioni, e nelle sensazioni sta il criterio della verità. È spenta adunque la ragione, ovvero indentificata al senso. Per esso la felicità consiste nel tranquillo godimento del piacere, libero da ogni dolore. Egli è quasi unanimamente accusato d'aver posta la felicità nei piaceri brutali del senso. Non manca però chi lo purga da questa taccia, e fra suoi difensori si contano Origene, e alcuni SS. Padri.

ART. XIII.

FILOSOFIA STOICA.

Fondatore della scuola Stoica 300 anni prima dell'Era cristiana fu Zenone detto Cizico dal suo paese nativo nell' isola di Cipro. Insegnò in Atene in un portico detto Stoa, dal quale ebbe nome la sua scuola.

Zenone non lasciò scritti, ma da suoi successori Cleante, e Crisippo si conosce, quali fossero le sue dottrine. Per Zenone tutto è materia, materia anche Dio sebbene più pura, che colla sua attività anima il mondo, e che col mondo forma come un grande animale nella maniera stessa, che l' anima umana, e il corpo formano quell'animale, che chiamasi uomo. Per Zenone anche la ragione è materiale, identica al senso, e il criterio della verità

sta nelle sensazioni. Panteismo universale, e materialismo perfetto. Iddio ch'è l'attività universale, è anche l'attività di nostra volontà, che resta perciò divinizzata

Il fine dell'uomo, la sua felicità sta nella virtù, nel vivere secondo ragione, e resistere a tutte le passioni. Per lo Stoico tutte le virtù sono eguali, ed eguali similmente tutti i vizj. Ma che sorta di virtù, e di vizj, se giusta i principj degli Stoici tutto è soggetto ad una cieca fatale necessità?

Questa scuola diede non pochi uomini grandi, quali Diogene, Cicerone, Seneca ecc. Ma non deve credersi, che questi uomini grandi si chiamassero Stoici quasi professassero tutti gli errori grossolani della setta, ma solo perchè si pregiavano di attenersi in qualche maniera alla severa morale di quella scuola.

ART. XIV

SECONDA E TERZA ACCADEMIA.

Arcesilao 300 anni prima di Cristo fu capo della seconda accademia, e Carneade poi dopo fu capo della terza. Erano amendue idealisti, e scettici. Ammettevano le idee, ma dicevano contro il dettame della coscienza, che non si può esser certi, che alle idee, e concetti corrisponda la realtà degli oggetti.

Anche Pirrone fu scettico, e sebbene egli non sia l'autore di tal sistema, lo scetticismo però ebbe da lui il nome di Pirronismo, e i suoi seguaci il nome di Pirronici, o Pirronisti.

— Nulla è certo — Ecco l'ultima parola della morente filosofia greca.

ART. XV.

FILOSOFIA ROMANA.

Cicerone fu oratore sommo, ma anche filosofo grande quanto il poteva esserlo nelle tenebre del paganesimo. Nacque in Arpino 116 anni innanzi a Cristo, studiò in Roma, ed anche in Atene. Egli non fu addetto a nessuna scuola peculiare, ma accoglieva il buono, dove il trovava. Nella morale seguì lo Stoicismo, onde abborriva gli Epicurei. Riconobbe l'esistenza, e unità di Dio, sebbene tratto dalla corrente adorasse i falsi Dei, ne riconobbe anche la provvidenza, ma sulla natura di Dio gli rimasero dei dubbj. Distingue nell'uomo l'anima dal corpo, e tanto la distingue, che la fa generata da Dio. Distingue la ragione dal senso, e insegna, che la ragione è la fonte, a cui attingere il vero, onde ripeteva spesso il *conosci te stesso* di Socrate per leggere nella propria coscienza quella verità, che mano di natura v' impresse.

In quanto alla morale, eccettuati gli errori di approvare il suicidio, l' uccisione dei tiranni, la vendetta, e la schiavitù, aurei ne sono i precetti. La legge, egli dice, è la ragione divina, partecipata a noi, insita nella nostra natura, che comanda ciò che deve farsi, e proibisce ciò che far non si deve. Questa ragione è la regola del nostro operare. Essa sola deve seguirsi, e non le passioni, che devonsi anzi soggiogare. Perchè questa ragione è divina, ubbidendo ad essa, noi ubbidiamo a Dio, e siamo a Dio consociati, e perchè questa ragione è comune a tutti gli uomini, noi in secondo luogo formiamo la società del genere umano. Noi siamo nati, prosiegue, alla giustizia, e

il *gius* non è costituito per opinione, ma per natura. Dalla legge si genera il dovere, che va cercato per sè stesso, come sudditi alla retta ragione, nè vi può essere alcuna virtù, se non si cerchi per sè, non per la voluttà, o per l'utilità. Tutto si deve fare per l'autorità della legge in sè, e per la bellezza del dovere, e le cose turpi non le giustifica nemmeno l'amor di patria. L'utile vero, diceva, sta sempre insieme coll'onestà, e quando apparisce, che vi sia contrasto, è turpe eziandio lo stare a pensare sulla scelta. È stoltissima cosa, diceva Cicerone contro gli Epicurei il credere giusto tutto ciò, ch'è negli instituti, e nelle leggi dei popoli. La legge naturale ha da regolare il diritto pubblico, quello delle genti, ed il privato. Sulla filosofia dell'oratore romano conchiude l'ottimo Augusto Conti, con questo bellissimo elogio, che egli al metodo sperimentale dello Stagirita, unì la contemplazione Platonica, e la severità stoica senza i loro eccessi.

Filosofò Seneca al principio dell'Era cristiana. Seguì le dottrine dello Stoico Zenone, e diede buoni precetti di morale. Condannò il suicidio, lecito solo quando un nume lo comandasse espressamente.

Merita lode di filosofo morale Epitetto nello stesso primo secolo dell'Era nostra. È celebre il suo detto — *Sustine, et abstine* — Soffri il dolore, astienti dal piacere. Sant'Agostino, e San Carlo Borromeo leggevano con piacere le opere di Epitetto. Un Arriano suo discepolo raccolse le sue massime in un libro, che porta il nome di Manuale di Epitetto, nel quale si trovano buone regole di vita onesta, e virtuosa. Questo libro in qualche antico monastero, tolte alcune poche cose, serviva come di manuale ascetico.

Anche Marco Aurelio imperatore nel secondo secolo

della chiesa, Principe dotato di eccellenti qualità, quanto permetteva il paganesimo, fu filosofo Stoico, e ci ha lasciato dodici libri di riflessione sopra la vita. La sua morale si accosta molto alla morale cristiana, perchè sebbene sotto il suo impero ardeva contro i cristiani una fiera persecuzione, di essi ne aveva conosciuta, ed ammirava la dottrina, e la morale.

È ora qui tempo pertanto di por fine alla filosofia paganica, e di passare ad un' altra filosofia, alla vera filosofia, alla filosofia del cristianesimo.

CAPO II.

ERA CRISTIANA.

ART. I.

FILOSOFIA CRISTIANA.

Mentre la sapienza umana era dilaniata da tanti opposti, ed assurdi sistemi, giunta fino alla disperazione di potere nulla sapere di certo, e mentre in conseguenza di tanta ignoranza erasi generalmente perduto il vero concetto della divinità, e giaceva il mondo nella più stolida idolatrìa, e nella più ributtante corruzione, apparve nella Giudea un uomo predetto da profeti, ed aspettato da tutte le nazioni, un uomo straordinario non solo, ma un uomo, che con strepitosi miracoli si era fatto conoscere figliuolo di Dio, Dio egli stesso, mandato dal cielo per salvare il genere umano caduto in rovina per colpa de' suoi progenitori, e per colpe in aggiunta al fallo primiero. Il che

egli operò col portare nel mondo la luce della vera sapienza, una soprannaturale e divina filosofia, e col pagare egli stesso col proprio sangue il prezzo dell' umano riscatto.

E per restringersi a parlare della sola filosofia insegnata dal Cristo essa si disse soprannaturale non solo in quanto alle dottrine, che superano l' umano intendimento, ma in quanto eziandio a quelle, alle quali arriva l' intendimento umano; perocchè anche queste nel cristianesimo si devono abbracciare non solo perchè si conoscono anche col lume della ragion naturale, ma più perchè da Dio rivelate. Il che non toglie, che non si debba l' umana filosofia dirsi immensamente avvantaggiata dalla sublime filosofia del cristianesimo. Perocchè sebbene molte fra le verità rivelate si potessero conoscere anche colla sola ragione, ciò non ostante non furono prima del cristianesimo conosciute, furono anzi acremente combattute: che se ora si conoscono, e si dimostrano, ciò avviene, perchè la luce del Vangelo ha rischiarato l' intelletto ottenebrato, e gli serve di guida.

Ecco pertanto un sunto delle massime principali del Vangelo. Un Dio, uno nell' essenza, trino nelle persone. Un Dio eterno, immenso, immutabile, invisibile nella vita presente, incomprensibile. Un Dio spirito semplicissimo, scevro d' ogni materia, e di ogni potenzialità. Un Dio creatore, che nel tempo trae liberamente dal nulla ogni sostanza e spirituale, e materiale. Un Dio conservatore, e moderatore delle cose tutte. Un Dio, che forma l' uomo ad imagine, e somiglianza sua, dotato di ragione, e di libertà. Un Dio supremo legislatore, che prescrive all' uomo il bene da farsi, e il male da sfuggirsi per giungere al suo ultimo fine, ch' è il possesso del sommo Bene. Un

Dio Redentore, che compie nella natura assunta in unità di persona l'universale riscatto.

Si dirà, che si vuole con questo escir di filosofia, ed entrar Teologi. Ma se è lecito, e dovere della storia il riportar per intero i sistemi de' Zeroastri, de' Socrati, dei Platoni, ed Aristoteli, perchè non sarà lecito riportare i sistemi, e dogmi del cristianesimo?

Non era cosa la più facile impiantare il cristianesimo in tanta corruzione, ed immoralità, nella quale trovavansi gli animi a que' tempi. E perciò egli ebbe a lottare sul bel principio e contro i potenti del secolo e contro la falsa filosofia. Ma vinse il cristianesimo contro i tiranni colla pazienza, e costanza de' martiri, e vinse contro la falsa filosofia colla sapienza de' suoi Apologisti, ai quali bastava provare con validi argomenti quelle verità, a cui giunge per sè l'umano intendimento, e dimostrare, che le altre superano bensì l'umano intendimento, ma non gli sono contrarie.

ART. II.

LE PRIME SETTE ANTICRISTIANE.

Io non mi fermerò qui, che sul giudaismo ellenico, sul gnosticismo, e sul neoplatonismo degli Alessandrini, i quali sistemi tutti avevano per iscopo il sostenere con un ecletismo mostruoso di dottrine giudaiche, platoniche e anche cristiane il giudaismo, e paganesimo moribondo, e distruggere sul suo nascere il cristianesimo.

Il giudaismo ellenico fu capitanato da Filone ebreo nato anch'egli in Alessandria, che nel primo secolo della chiesa così compose il suo sistema. Iddio, la cui essenza

è inaccessibile all' umana ragione, produce il Verbo, o *logos*, ma un verbo inferiore a lui, nel che si scosta subito dal concetto cristiano. Nel Verbo si contengono le idee tutte, ossia gli archetipi delle cose. È un assurdo, perchè il Verbo di Filone essendo creatura, e perciò finito non può contenere tutte le idee, che sono infinite. Oltre di che se Iddio ha prodotto il Verbo, era necessario, che prima avesse l'idea del Verbo, e le altre idee altresì, che pose nel Verbo. Erano dunque tutte prima in Dio, che nel Verbo. Le idee, che son nel Verbo, sono per Filone altrettante sostanze, cioè Angeli, o Demoni. Le idee adunque non sono più idee, ma sono realtà, le quali di più non emanano dal Verbo, ma da Dio, che le pone nel Verbo. Dopo gli Angeli viene dal Verbo emanato l'uomo, di cui l'anima per Filone preesiste al corpo, e vien nel corpo cacciata come in carcere, scindendo così l'unità sostanziale dell'uomo. L'intelletto non ha certezza nelle sue speculazioni, se non quando l'anima per estasi, o misticismo viene sollevata alla contemplazione degli archetipi divini, mentre sappiamo d'aver certezza di molte cose anche prima d'essere ammessi a questa contemplazione, e che questa contemplazione è riservata alla vita avvenire. Il mondo corporeo per Filone viene dalla materia, che non dice esser prodotta nè da Dio, nè dal Verbo, d'onde ne viene il dualismo de' filosofi antichi. Il male si genera dalla materia, ed è un principio attivo, che resiste al bene, mentre al contrario egli non è, che una mancanza del bene. Compie infine le sue teorie Filone col porre Iddio come un genere supremo, nel quale concetto si nasconde un netto idealismo panteistico.

Gnosticismo. Il sistema di Filone fe' strada al gnosticismo, cominciato in Simon Mago al tempo degli Apo-

stoli, si continuò negli eretici del primo, secondo e terzo secolo per Cerinto, Saturnino, Basilide, Bardesane, Monete ecc. Erano i gnostici filosofi mal convertiti volendo acconciare per forza il cristianesimo alle dottrine filosofiche già da loro professate e alterandone i dogmi. Si chiamarono gnostici da termine greco che vuol dire *illuminati,* perchè pretendevano d'avere un'immediata comunicazione con Dio per mezzo dell'estasi, e di essere essi i soli sapienti, mentre gli altri d'intendimento comune non partecipavano a questa sapienza. Essi convenivano tutti in certi punti principali, ma avevano poi ciascheduno a parte le proprie idee. Iddio emana per i gnostici un gran numero di spiriti, chiamati *Eoni.* Uno fra questi chiamato il Demiurgo è quello, che produsse il mondo, e l'uomo. Due sono i principj uno buono, l'altro cattivo. Ma sono infiniti gli errori, e le eresie insegnate da Gnostici.

È nota l'abbominevole morale de' gnostici. Le passioni non si possono vincere senza conoscerle, nè si possono conoscere senz'averle soddisfatte. È lecita quindi per li gnostici ogni nefandità.

Neoplatonismo degli Alessandrini. Ammonio Sacca verso la metà del secondo secolo della chiesa aprì scuola platonica in Alessandria di Egitto. Fu cristiano, e maestro di Origene, e di Clemente alessandrino, onde non devonsi attribuire ad Ammonio gli errori, che poi nella stessa scuola alessandrina insegnarono i suoi successori Plotino zelante pagano, Porfirio nemico acerrimo del cristianesimo, ed altri.

Vuole Plotino parodiare la Trinità del cristianesimo con un'altra Trinità sua propria, l'uno, la ragione, l'anima universale. L'uno, ch'è ineffabile, generò la ragione o *logos,* a lui inferiore, ricettacolo di tutte le idee archetipe;

la ragione poi con un' altra emanazione generò l' anima universale, il Demiurgo ad essa ragione inferiore. Questi sono i tre generi superiori. L'anima poi universale emana le anime particolari, e individuali con una gradazione sempre inferiore fino alla materia, ch' è prodotta, e non producente, mentre le altre cose tutte son prodotte, e producenti fino all' uno ineffabile, che è producente, e non prodotto. Il sistema adunque è l'emanatismo, perchè vi è sbandita la creazione.

Le anime umane emanate dall'anima universale hanno intelletto e ragione, ma questi per Plotino non bastano a conoscere con certezza, ma è necessario sollevarsi coll'estasi all'intuizione immediata degli archetipi divini all'uso dei gnostici, ed altri filosofi del paganesimo.

Le stesse dottrine furono insegnate da Porfirio successore di Plotino, e da Giamblico, dopo i quali il neoplatonismo alessandrino cadde in discredito, ristaurato poscia da Proclo in Atene, ma anche qui ebbe a finire con Damascio l'anno 529, quando l'imperatore Giustiniano, con suo editto, chiuse le scuole de' filosofi pagani.

ART. III.

FILOSOFIA PATRISTICA.

Contro tanti errori del Giudaismo ellenico, del Gnosticismo, e del Neoplatonismo sorsero i Padri della chiesa, e colle loro apologie, co' loro scritti, colle loro dispute seppero difendere le verità, e la sublime filosofia del cristianesimo.

Anche nel primo secolo abbiamo Padri detti apostolici, perchè discepoli immediati degli Apostoli, che hanno la-

sciati scritti, in cui espongono le cattoliche dottrine, San Clemente Papa, San Barnaba, Erma, Sant' Ignazio d' Antiochia, San Policarpo, Papia, ed altri. Del secondo secolo ci restano trattati, come quelli di San Teofilo sulla verità del cristianesimo, di San Ireneo contro gli Gnostici, di San Giustino contro Trifone giudeo filleleno, le due apologie dello stesso San Giustino, quella di Taziano, l' altra di Atanagora. Nel terzo secolo abbiamo Minuzio Felice, Tertulliano, Origene, Clemente Alessandrino, San Gregorio Taumaturgo, San Basilio, San Gregorio di Naziaнso, Sant'Ambrogio sullo scorcio del secolo quarto, indi abbiamo San Giovanni Grisostomo in Oriente, San Girolamo, e Sant' Agostino in Occidente. E per fermarci a Sant' Agostino, al gran Vescovo d' Ippona niuno vorrà negargli il primato in elevatezza di mente, in acutezza d' ingegno, in operosità instancabile a comporre opere stupende, ad illustrare le verità della religione, e conquidere eresie senza numero. Ma Agostino, nel propugnare le verità teologiche, e combattere l' eretica pravità, pose nel tempo stesso i fondamenti della vera filosofia seguita poi da Sant' Anselmo, da San Bonaventura, e da San Tommaso. Viene Agostino accusato di platonismo, come lo furono anche altri Padri, ma egli, ed essi non seguirono Platone alla cieca, ma sceveratene le false dottrine, ne scelsero le vere, e le buone, il che merita lode, e non biasimo.

Delle dottrine filosofiche di Sant' Agostino se ne è già parlato nella Psicologia. Ma qui fa d'uopo aggiungere due cose, e in 1.° luogo quella gran sentenza del santo Dottore, nella quale si può dire, che sta compendiata la filosofia tutta, che Dio è il principio, e causa dell' esistere, principio, e ragione del conoscere, principio, e ordine dell' operare — *causa subsistendi, et ratio intelligendi*, *et*

ordo vivendi — De civ. Dei lib. 8, c. 4. Sentenza, che non si può in altra maniera glossare, Iddio è principio, e causa dell'esistere, perchè esistenza prima, e causa per creazione di tutte le altre esistenze, Iddio principio, e ragione dell'intendere, perchè prima intelligibilità, e fonte d'ogni altra intelligibilità, Iddio principio, e ordine dell'operare, perchè legge prima, e fonte di ogni altra legge. In 2.° luogo la spiegazione di un passo di Agostino, di cui tanto abusano gli Intuitisti. Consente Agostino. De civ. Dei lib. 8, c. 7 ai Platonici, in quanto essi dicono, che il lume delle nostre menti per conoscere le cose tutte è Iddio stesso — ***Lumen mentium esse dixerunt ad discenda omnia eumdem ipsum Deum, qui fecit omnia.*** — Su questo passo si fanno forti gli Intuitisti, e dicono essere dottrina di Agostino, che noi non conosciamo Dio per ispecie, o forme qualunque impresse nelle nostre menti, ma che il lume, che ci rende intellettivi, è il lume stesso divino, Iddio medesimo, e che illustrati da questo lume divino, e da Dio medesimo vediamo in qualche maniera imperfetta anche nella vita presente Iddio, e in Dio le altre cose.

Ora questa interpretazione del testo Agostiniano nè si deve, nè si può ammettere in conto veruno. Pensiamo noi coll'intelletto divino, o coll'intelletto nostro? coll'intelletto nostro certamente, e non coll'intelletto divino, perchè l'intelletto divino è fuori di noi. Ora il nostro intelletto per pensare, e conoscere deve avere un lume, proprio, un lume, che sia suo, e non d'altri, un lume, che risplenda dentro di lui, perchè altrimenti non sarebbe illuminato. Può forse Iddio comunicare, o partecipare alle nostre menti il suo lume increato? mai no. L'essere divino, e le sue perfezioni, e perciò anche il lume suo increato non sono comunicabili che *ad intra* fra le divine

persone. Lo può bensì Iddio partecipare anche al di fuori; ma in qual maniera? non per certo in sè stesso, perchè una parte della divinità passerebbe nelle creature, l'essere divino sarebbe sparpagliato, e distrutto, le creature divinizzate, la ragion nostra diventata la ragion divina, al pari di questa infallibile ed onnisciente, e proclamato l'emanatismo, e il panteismo. Al di fuori niente di divino è comunicabile, o partecipabile in sè stesso; ma tutto è incomunicabile, come è incomunicabile il suo nome. — *Ego Dominus, hoc est nomen meum: gloriam meam alteri non dabo.* — Is. 42. 8.

In che maniera adunque è partecipabile siccome l'essere divino, così il suo lume increato? L'essere divino non in altra maniera si può dire partecipabile, e partecipato alle creature, che nel creare, che fa Iddio un altro essere ad imitazione parziale del suo essere infinito, e similmente il lume divino increato si dice partecipato alle nostre menti per mezzo di un altro lume creato ad imitazione parziale del lume increato. Tal è la dottrina dell'Angelico San Tommaso, che si deve tenere come la spiegazione del succitato testo Agostiniano. — *Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* — Summa 1. q. 84. Questa similitudine del lume increato, e non il lume increato, e non Iddio, è appunto quella specie, o forma, o imagine, o idea impressa nelle nostre menti, che ci dà l'idea espressa di Dio, e delle ragioni eterne, che in Dio si contengono, ossia ci fa conoscere Iddio, e le ragioni eterne. Sant'Agostino pertanto nel dire, che il lume delle nostre menti è Iddio medesimo, ha voluto dire, che quel lume è l'idea di Dio, usando un translato, e nominando la

causa in vece dell' effetto: Altrimenti è un affibbiare ad Agostino un grande errore, che Iddio si comunichi realmente alle creature, e s' identifichi con esso loro, come si è veduto più sopra.

Di questi translati se ne hanno frequentissimi esempj anche nelle sacre scritture. Quando l' Apostolo dice, che i battezzati sono rivestiti di Cristo. — *Christum induistis* — Gal 3., 21. Vuol forse dire, che sieno rivestiti di Cristo in persona? no, ma rivestiti della grazia, della quale Cristo come uomo è causa meritoria, e Cristo come Dio causa efficiente.

Siegue da ciò, che si è detto fin qui, che mal s' appigliano gli Intuitisti al testo di Sant' Agostino per conchiudere, che noi anche nella vita presente veggiamo Dio, e in Dio le altre cose. Essendo provato per le cose anzi dette, che Agostino nel dire, che il lume delle nostre menti è Iddio, ha voluto dire, per non cadere nel panteismo, che il lume delle nostre menti è non Dio, ma l' idea di Dio; è quindi rimossa in questa vita ogni visione, e intuizione di Dio, perchè l' idea di una cosa la fa intendere, e non vedere, ed intuire. La cosa è per sè evidente. Si ha l' idea di un monte d' oro, ma non per questo si vede il monte d' oro, che neppure esiste. Si ha idea del polo artico, ed antartico senza vederli. Agostino in fatti in altri luoghi niega espressamente, che Iddio in questa vita si vegga. Il che si raccoglie anche dal passo seguente di Agostino — *tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit* — Per idee intende qui Agostino, come è palese dal contesto, le idee oggettive, cioè le ragioni eterne esistenti nella mente divina, e dice, che senza queste non *visis, sed intellectis*, nessuno può esser sapiente, distinguendo benissimo l'intel-

lezione dalla visione, ed intuizione. Infatti, come si dimostrò in questi elementi la visione non può essere la prima operazione della mente. Perocchè se non si ha l'idea precedente di una cosa, al vederla non si può pronunciare il verbo interiore della mente — Dio, uomo, albero, pietra — e perciò niente si vede e niente s' intende. Potrebbe Iddio dare l'intellezione, e visione simultaneamente, come la diede all' anima di Cristo Signore, ma per ordine di natura deve precedere l'intellezione, senza la quale non può darsi la visione. L' intellezione può stare, e sta senza la visione, la quale è riservata al secolo futuro ai mondi di cuore.

Anche l' intellezione, che ci dà le idee delle cose, chiamasi spesso visione, visione ideale, che ci fa conoscere, che cosa sia un oggetto, visione diversa dalla visione intuitiva, che oltre il farci conoscere, che cosa sia l'oggetto, ci fa vedere l' oggetto stesso.

Di tutto questo se ne ha un riscontro nella visione corporale. Si vede per mezzo del lume, che vien dal sole senza vedere il sole.

Così s' intende, e si vede per mezzo dell' idea, che vien da Dio senza vedere Iddio. Su questo paragone però del lume spirituale col lume sensibile si fa osservare, che se per lume sensibile s' intende un effetto prodotto dal sole, o dalla luce del sole, qual è veramente, il paragone regge, perchè come il lume sensibile è effetto del sole, o della sua luce, così il lume spirituale, che splende nella mente è un effetto creato da Dio a somiglianza del suo lume increato. Ma se si pretendesse, che il lume sensibile sia un' emanazione del sole, il paragone non regge, perchè niente senza cadere nell' emanatismo, e panteismo può emanare da Dio al di fuori, se non che per creazione.

Per veder poi Iddio, come il veggono i beati, è necessario, oltre il lume, che ci somministra l'idea di Dio, un altro lume che chiamasi dai Teologi lume di gloria, che tocchi l'intelletto non come intelletto, che dà solo l'idea di Dio, ma come occhio, e senso intellettuale, che si fissa in Dio medesimo, e lo intuisce.

Dopo un astro sì luminoso, qual fu Agostino, che morì l'anno 430, si ecclissò in Europa l'umano sapere per le inondazioni barbariche, che tolsero agli animi la vigorìa del pensiero, ma non si spense. Come avrebbe potuto spegnersi, se il cristianesimo, che non venne mai meno, egli è per sè stesso una gran filosofia? È verità confessata anche dagli Eterodossi, che il sapere si conservò nel clero, e nei chiostri. Oltre il saper comune, ed ordinario abbiamo anche in questi tempi, e fino a Carlo Magno Filosofi, e Teologi, che si distinsero egregiamente, e che se non fecero progredire la filosofia, la conservarono, e la trasmisero di secolo in secolo, San Paolino di Nola, Boezio, Cassiodoro, il Venerabile Beda, San Giovanni Damasceno, ecc.

ART. IV.

FILOSOFIA SCOLASTICA.

Carlo Magno per far risorgere le scienze, che per l'invasione de'barbari si trovavano in Europa molto stremate, fece sulla fine dell'ottavo secolo aprire in Parigi, dove ne fece esser prefetto Alcuino, ed in altre città molte scuole, dalle quali trasse il nome la Scolastica. A quest' epoca suol farsi risalire il principio del medio Evo, che continuandolo, come usasi fare, fino alla presa di Co-

stantinopoli, quando i savj della Grecia esularono in Italia, ove quantunque non vi fosse spenta la scienza, vi risvegliarono l'emulazione, e diedero un nuovo maggior impulso a filosofici studi, avrebbe avuto la durata di un 600 anni.

Nelle nuove scuole, prima che gli Arabi portassero in Europa le traduzioni di Aristotele, ad arbitrio forse dei maestri s'insegnava Sant'Agostino, Boezio, San Dionigi Areopagita col commento di Scoto Erigena, il Timeo di Platone, il Macrobio, Polibio ccc.

Sorsero intanto, oltre le eresie, che sempre afflissero la chiesa, le tre famose questioni dette il Nominalismo, il Concettualismo, e il Realismo.

Porfirio nella sua introduzione all'Ermenia di Aristotele aveva proposto un problema senza sentirsi la forza di scioglierlo intorno agli universali, se essi sieno cose esistenti da sè, o nelle cose. Gli Scolastici ebbero il coraggio, che non ebbe Porfirio, e si provarono a sciogliere l'arduo problema. Ne uscirono tre soluzioni, e nessuna colpì nel segno. Gli uni sostennero, che gli universali si ritrovassero realmente nelle cose, e furon detti realisti, altri, che gli universali fossero meri concetti della mente, e si chiamarono concettualisti, altri finalmente, che non fossero neppur concetti della mente, ma semplici nomi, e si chiamarono Nominali.

Autore del Nominalismo fu Giovanni Roscellino sulla fine del secolo undecimo, che fu poi impugnato da un suo discepolo Guglielmo di Champeaux sostenitore del Realismo, impugnato egli pure alla sua volta da Abelardo autore del Concettualismo, contro di cui combattè San Bernardo. La lotta fu vivissima, e durò lunga pezza, onde a porvi termine furono condannati quegli errori in alcuni Concili di Francia.

La questione degli universali fu già trattata nell' Ontologìa, ma non sarà inutile il ripetere qui qualche cosa.

Che gli universali non sieno puri termini e parole è ben chiaro, perchè un termine, a cui non corrisponde un concetto, non è termine, ma vano soffio di voce. Che non sieno meri concetti è pur chiaro anche questo, perchè un concetto, a cui non corrisponde un oggetto, non è concetto. Che gli universali non esistano realmente nelle cose, è cosa da non potersi dubitare, perchè niente di universale può esistere, e per farli esistere converrebbe, o che gli universali diventassero singolari, e così gli universali sarebbero tolti dal mondo, ovvero che i singolari diventassero universali, e così sparirebbero i singolari.

Ma se per queste sole ragioni fossero da condannarsi quegli errori, San Bernardo, e la Chiesa non se ne sarebbero interessati. Ma da quelle sette ne venivano gravissime, e luttuosissime conseguenze. Se l' essere universale, ch'è il massimo degli universali, si trova realmente nelle cose, si trova dunque in tutte le cose, cioè in Dio, e nel creato. Ma se l' essere in Dio è Dio, dev' esser dunque Dio anche nel creato, e tutto diventa Dio. Eppure il realismo del medio Evo sussiste ancora a tempi nostri, e da non pochi si vuole, che gli universali sussistano nelle cose. Se poi gli universali non sono che concetti, o parole, anche l' essere non sarebbe che un concetto, ed una parola, e perciò niuna cosa sarebbe realmente, Iddio non sarebbe, l'uomo non sarebbe, tutto il creato non sarebbe. Ecco il nullismo, un nullismo panteistico.

Come dunque si scioglie la questione degli universali? salvo miglior giudizio, coll'applicare la dottrina dell'Esemplarismo già altrove stabilita.

L'universale fu già definito ciò, il cui essere è comune a più. Si spiega la definizione. L'essere ch'è in un universale, è comune anche ai meno universali, cioè ai generi inferiori, e alle specie ad essi subordinate, ed anche agli individui di tali specie. Così l'animalità, essere che si trova nell'universale *animale*, è comuue all'uomo, e al bruto, che sono altri due universali, ed è comune anche a Pietro, e Paolo, che sono due individui. In diversa maniera però l'essere, che è in un universale, si trova comune ai meno universali, e agli individui. L'essere, ch'è in un universale, è sempre ideale, cioè un tipo mentale, esistente prima nella mente divina, sul quale vengono da Dio ideati, e creati gli esseri individuali, e poi partecipato, ed esistente nelle menti create, per mezzo del quale esse intendono, e conoscono gli esseri individuali. Tipo, che si chiama universale non per sè stesso, ma perchè esemplato, o esemplabile in molti esseri individuali.

Negli individui poi l'essere, che è negli universali, vi si trova non nel suo essere d'ideale, ma esemplato, e ricopiato, ovvero se sono solamente possibili, esemplabile, e ricopiabile, moltiplicato secondo il numero degli individui stessi, non identica di numero, ma solo di specie. Così l'umanità è comune a Pietro, e Paolo, non identica di numero, perchè l'umanità di Pietro non è l'umanità di Paolo, ma moltiplicata in ciascuno di essi. La sola divinità, cioè l'essere che è in Dio sebbene comune alle tre persone divine, non è in esse moltiplicata, ma identica di numero, ed una, e perciò Iddio non è un universale, nè universale la sua divinità. Ma siccome non vi ha, che la divina essenza comune a più senza essere moltiplicata, così ritenuta questa eccezione è palese

il senso, in cui si deve intendere la data definizione, che l'universale è ciò, il cui essere è comune a più.

Da tutto ciò si ricava la soluzione del problema degli universali. Non è l'universale che si trova nei singolari, ed individui, onde non si dice, che l'uomo si trova in Pietro, in Paolo, in Andrea, ovvero in altri termini, che l'uomo sia comune a Pietro, a Paolo, ad Andrea, ma è l'essere *conceputo* nell'universale, cioè l'umanità, ch'è comune a Pietro, e Paolo. Anche l'umanità è un universale, quando si riferisce ai suoi molti individui, perchè vi sono gli universali concreti, e gli universali astratti. Ma l'universale è sempre una cosa ideale, perchè niente d'universale può esistere, e perciò è cosa ideale anche l'essere, che si concepisce nell'universale. Come dunque una cosa, un essere ideale può esser comune a Pietro, e Paolo, che sono esseri reali ?- l'umanità si può dividere in due: umanità tipo, e umanità copia; nè in Pietro, nè in Paolo si trova l'umanità tipo, ma in Pietro si trova un'umanità copia, e in Paolo un'altra umanità copia, copie amendue di questo tipo ideale, sul quale vennero e vengono da Dio creati gl'individui tutti dell'umana specie, e che partecipato alle nostre menti, come tali gli fa conoscere anche a noi.

Eppure ci si obbjetterà, gli universali si predicano dei singolari, essi dunque vi si trovano dentro. A parlare con rigore di termini non è vero, che gli universali si predichino dei singolari. Si dirà bensì che Pietro è *uomo*, che Pietro è un *uomo*, ma non si dirà mai, che Pietro è *l'uomo*, perchè se Pietro fosse l'uomo, nessun altro sarebbe uomo, poichè Pietro esaurirebbe tutto l'uomo, che si esprime col dire *l'uomo.* Quando si dice, che Pietro è uomo, si dice, che Pietro sia realmente in sè,

ciò che idealmente si concepisce col concetto dell' universale *l'uomo*. Quando si dice, che Pietro è ***un uomo***, si vuol dire, che Pietro è uno di quelli, che hanno realmente in sè quello che contiene il concetto universale ***l' uomo***. Quando si dicesse, che Pietro è *l' uomo*, si verrebbe all' assurdo che Pietro fosse l' universale uomo, la specie umana. Ma, e non dicono forse gli scolastici con San Tommaso, che l' universale si predica del singolare? sì, lo dicono, ma si devono intendere in questo senso, che il singolare ha in sè esemplato, e ricopiato realmente, quanto v' ha d' ideale nell' universale.

Si deve dunque ritenere, che gli universali non possono esistere nè in sè, nè nei singolari, ma che ciò non ostante non sono ne' meri termini senza concetto, ne' meri concetti senza oggetto, nè oggetti privi di vera essenza, sebbene privi di esistenza, oggetti nell' ordine ideale, e non nell' ordine reale, oggetti, e tipi sebbene inadequati di tutti gli esistenti, perchè prescindono dalle condizioni individuali, e determinate, necessarie all' esistenza.

Si distinsero negli elementi due universali, ossia due generi, un genere metafisico, e un genere logico, o analogico, se così piace chiamarlo. Genere metafisico quello, il cui essere si trova in senso identico nelle specie subordinate. Genere logico quello, il cui essere si trova nelle specie subordinate in senso non identico, ma di sola somiglianza. Sotto i generi metafisici e inferiori, e superiori fino al sommo, ch'è l'essere, trovansi le cose create tutte. Così l' uomo, e il bruto trovansi sotto il genere *l'animale*, ch' è genere metafisico, perchè lo stessissimo, e identico essere che si concepisce nel genere, cioè l' animalità si concepisce anche nelle specie uomo, e bruto. La qual legge ha luogo anche negli individui, sebbene in

quanto a questi l' universale non si chiama genere, ma specie. Pietro, e Paolo sottostanno all' universale *uomo*, ch' è un universale metafisico, perchè è ben vero che le umanità di Pietro, e Paolo non sono identiche, e solo somiglianti, ma però l' essere, ch' è nell' universale *uomo*, cioè l' umanità è lo stessissimo identico tipo, dal quale, vengono esemplate, e ricopiate le due umanità di Pietro, e Paolo.

Non è così rispettivamente a Dio, e sarebbe un grande assurdo il porlo sotto un genere metafisico. Perocchè l' essere, ch' è in Dio, non è identico nè di numero, nè di specie coll' essere, ch' è nelle cose create, non di numero, perchè altrimenti si andrebbe al Panteismo, ma neppur di specie. Per essere due cose identiche di specie è necessario, che l' essere ideale, ed intelligibile della specie sia attuato e ricopiato negli individui ad essa subordinati, come l' umanità ideale specifica è attuata negli individui Pietro, e Paolo.

Se dunque Iddio si trovasse sotto qualche genere, o specie metafisica, quel genere, e specie sarebbe anteriore a Dio, e primo intelligibile, e primo esistente, perchè è facile il dimostrare, che il primo intelligibile è anche il primo esistente, mentre tutt' all' opposto è Dio il primo intelligibile, ed il primo esistente.

Donde ne viene che niente nè l' essere, nè la bontà, nè la sapienza, nè altro si può predicare unitamente di Dio, e delle creature in senso identico, ed univoco. Altrimenti e Dio, e le creature sarebbero egualmente individui sotto la medesima specie. Infatti l'essere, ch' è in Dio, è l' essere per essenza, l' essere, ch' è nelle cose, è un essere similitudinario dell' essere per essenza, un essere esemplato sul divino originale. L' essere per essenza

è ben diverso da ciò, che ne ha solamente la somiglianza. L'esemplare è ben diverso dall'esemplato. S'io entro in una galleria di quadri, e statue, e fossi intelligente, direi subito, quello è l'Alighieri, quell'altro è il Galileo, quello il Petrarca. Ma la statua dell'Alighieri, tuttocchè io lo chiami Alighieri, è forse l'Alighieri in persona? No: l'Alighieri è Alighieri per essenza, la statua d'Alighieri dicesi Alighieri per somiglianza. Così le creature in riguardo a Dio sono esseri per somiglianza, mentre Dio è l'essere per essenza.

Questa somiglianza però, e analogìa, che passa fra Dio, ed il creato, fa sì, che senza inconveniente si possono porre, e si pongono Dio, ed il creato sotto quella specie di genere, che si chiamò genere logico, o analogico. Chi dicesse, l'ente si divide in ente creato, ed increato, in ente finito, ed infinito, farebbe genere l'ente, e farebbe specie dell'ente Dio, ed il creato, e direbbe anche bene, purchè non intendesse, che Dio sia un ente al modo degli enti creati, farebbe, come chi ponesse l'Alighieri come genere, e poi lo dividesse in Alighieri in persona, ed in Alighieri in effigie, e copia.

Non solo contro i realisti, concettualisti, e nominali ebbero a combattere i dottori della chiesa, ma anche contro i filosofi Arabi, che invase da Saraceni le Spagne, vi portarono le opere di Aristotele da essi stessi commentate, che erronee in varj punti per sè stesse furono infarcite di tanti altri errori. L'irruzione avvenne l'anno 712 dell'era nostra. I principali fra que' filosofi furono Avicenna, che morì circa l'anno 1050, Averroè detto il commentatore di Aristotele, che morì l'anno 1198. Meno celebri Avempace, Avicebron, Abucacer, Algazel ecc.

I principali errori, se non tutti di tutti, e singoli que'

filosofi furono i seguenti: il Dualismo, Dio bensì eterno, ma eterna anche la materia; l'emanatismo, le cose spirituali emanano da Dio, e le corporali dalla materia; due principj nell'uomo, l'intelletto emana da Dio, l'anima sensitiva dalla materia; l'intelletto eterno, l'anima mortale. Per alcuni l'anima universale del mondo, della quale una parte l'anima nostra; per altri l'intelletto agente separato, al quale si rivolge l'animo nostro per prendervi la cognizione; per altri il misticismo, che nulla si può conoscere con certezza se non per mezzo dell'estasi, e comunicazione immediata con Dio.

Passò poi l'Averroismo nel 1300 nell'università di Padova con Pietro d'Abano, indi in Giovanni Wicleff, e Giovanni Hus celebri eresiarchi, in Alessandro d'Afrodisia ecc.

Si andò poscia sempre più innanzi fino a negare le verità più palesi del senso comune, a dubitar di tutto, e a degradare l'uomo fino al livello de' bruti. Il che non deve far meraviglia, perchè la ragione quando volle fare da sè senza la scorta della fede precipitò sempre in errori i più grossolani. Di tale umiliante verità, oltre l'esperienza dei tempi passati, anche il nostro secolo decimo nono ce ne somministra prove umiliantissime.

In mezzo a tante aberrazioni siccome la sana Teologia, così la buona Filosofia ci fu conservata, oltre ai libri santi, negli scritti dei SS. Padri, fra quali abbiamo segnalato per ultimo il grande Agostino, e da essi tramandata ai dottori di Santa Chiesa. Quegli, che congiunge la dottrina de' SS. Padri a quella de' Dottori fu Boezio illustre romano, che poi caduto in disgrazia del Re Teodorico fu tenuto in carcere a Pavia, e fatto uccidere il 23 Ottobre l'anno 524. Scrisse i due trattati della Trinità, e Unità divina, e poi nella sua prigione il libro *de Consolatione*, ove rafferma le pure dottrine di cristiana filosofia.

Fiori verso il 750 San Giovanni nato a Damasco, detto perciò Damasceno, e Autore di molte opere tutte trattate con alto senno filosofico.

Fu buon teologo e buon filosofo verso il 1050, nato in Pavia Lanfranco, prima priore di una Badia in Normandia; poscia Arcivescovo di Cantorbery in Inghilterra. Combattè l'eresia di Berengario. Si attenne in filosofia al Platonismo emendato da Sant' Agostino, e ne trasfuse le dottrine nel suo discepolo Sant' Anselmo.

Sant' Anselmo nacque in Aosta nel 1033; fu monaco anch' egli nel Monastero di Bec in Normandia, ebbe maestro Lanfranco, e gli successe nell' Arcivescovato di Cantorbery. Fu sommo metafisico, e combattè il nominalismo di Roscellino, e le sue dottrine filosofiche si veggono specialmente nel *Monologio*, e nel *Proslogio;* ma di esse si è già parlato nell' Ontologia, e Teologia naturale, dove fu anche chiamata ad esame la celebre sua dimostrazione dell' esistenza di Dio.

San Bernardo primo abate di Chiaravalle, nato l'anno 1091 nel villaggio di Fontaine in Borgogna, autore di molte opere teologiche, ed ascetiche, onde ebbe il soprannome di *divoto;* fu anche versatissimo nelle discipline filosofiche, armatosi, come Lanfranco contro Berengario, Sant' Anselmo contro Roscellino, così egli contro Abelardo sostenitore del Concettualismo.

Contro lo stesso Abelardo suo maestro, e contro gli errori dell' Averroismo sorse a combattere anche Pier Lombardo di Novara, fatto Vescovo di Parigi, ove morì nel 1164. Nei suoi quattro libri delle sentenze, donde gli viene il titolo di maestro delle sentenze, egli tratta tutt' insieme filosofia, e teologia senza disgregare l'una dall' altra, esponendo, e confermando le verità teologiche

coll' autorità, e colle tradizioni dei Padri, e le verità filosofiche con ragioni naturali, tenendo sempre nelle disquisizioni filosofiche la ragion naturale ossequente alla fede, e alla religione.

Il metodo usato da Pier Lombardo col trattare nel libro primo dalle sentenze di Dio uno, e trino, nel secondo della Creazione, nel terzo della Redenzione, nel quarto della morale ha dato l'esempio di un ordine, che fu poi seguito dai trattatisti di Teologia, che venner dopo.

Alessandro di Hales teologo inglese dell' ordine francescano, dottore a Parigi, compose per ordine d'Innocenzo IV, una somma di teologia, nella quale usò un metodo strettamente sillogistico; il che fece per acconciarsi a que'tempi, e combattere i suoi avversarj con quelle armi medesime, colle quali essi difendevano i loro errori. Fu chiamato il dottore irrefragabile. Morì in Parigi l'anno 1255. Il merito della Somma di Alessandro d'Hales si appalesa anche da questo, ch' essa era il libro prediletto di S. Tommaso d' Aquino.

Alberto Magno nato a Lawingen nella Svevia l' anno 1193 e morto il 1280 in Colonia, dell' ordine de' Predicatori fu maestro di S. Tommaso d' Aquino in Colonia stessa. Tenne cattedra in Parigi, propagandovi le dottrine aristoteliche. Ebbe erudizione immensa, ed è fama, che memoria, ed ingegno ottenesse per beneficio della Vergine Santa, ma che poi ne fosse privato tre anni prima della sua morte.

San Bonaventura chiamato prima Giovanni Fidanza, discepolo di Alessandro d' Hales nato nel 1221 in Bagnarea città di Toscana, dell' ordine francescano, chiamato il dottore Serafico, Cardinale di Santa Chiesa, e vescovo d'Albano, morto nel 1274 a Lione in tempo di quel Concilio

generale ebbe ingegno profondo, e tutti i suoi scritti spirano santità. Commentò i quattro libri delle sentenze di Pier Lombardo, che dettò dalla cattedra a Parigi. Nel suo *Itinerario in Dio* fa palese il suo sistema sull' origine delle nostre prime cognizioni. Il sistema fu già spiegato in questi elementi, dove nella Psicologìa si trattò della origine delle idee, e vendicato da alcune interpretazioni, che si vollero dar da taluni ai testi del Santo Dottore.

È dottrina di San Bonaventura, che l' essere è quello, che cade pel primo nell' intelletto, e quest' essere è quello, ch' è un atto puro, non un essere finito, non l' essere comune; o universale, ma l' essere divino. Il che s' intende nell' ordine delle cognizioni dirette, e non nell' ordine riflesso. E conferma la sua dottrina: non si può conoscere un ente imperfetto senza l' idea dell' ente perfetto, nè un finito senza l' idea dell' infinito, nè il mutabile senza l' idea dell' immutabile, perchè il negativo si conosce per mezzo del positivo, perciò non si può conoscere alcuna cosa creata, se l' intelletto non è aiutato dall' intellezione dell' essere infinito, in cui vi sono le ragioni di tutte le cose nella loro purezza. Soggiunge il Serafico dottore: fa meraviglia la cecità del nostro intelletto, che non considera ciò, che conosce prima di ogni altra cosa, e senza cui nulla può conoscere, perchè intento ad altre cose non avverte a ciò che pel primo si affaccia alla mente. I testi originali, la loro spiegazione nel senso genuino inteso dal Serafico dottore si possono vedere nel luogo citato di questi elementi.

La metafisica fu portata al suo apogeo dall' incomparabile San Tommaso, chiamato il dottore Angelico, l'Angelo delle scuole, l' aquila della Teologìa. Nacque in Acquino l' anno 1226, morì 7 marzo 1274 d' anni 48 nel mo-

nastero di Fossanova dell' ordine di Cistercensi, mentre era in viaggio pel Concilio generale di Lione. Il suo corpo fu portato a Tolosa. Ebbe per maestro Alberto Magno l'uno, e l' altro dell' ordine de' predicatori. Insegnò a Colonia, e Parigi. Ha molte opere.

L' ultima, che prevenuto dalla morte non potè compire, è la Somma, capo-lavoro di filosofia, e di teologìa, dove profondità e chiarezza vi vanno di pari passo, onde eccetto alcune minime cose, come il metter le anime dei bruti venire dalla materia, non è possibile il dissentire dalle sue dottrine.

Quello, che ha dato origine a diverse, e contrarie interpretazioni è la teorìa di San Tommaso sulla prima origine di nostre cognizioni, poichè tutti e sensisti, e astrattisti, e rosministi, e giobertisti vorrebbero trascinarlo al loro partito.

A ben intendere pertanto il vero senso dell' Angelico in tali materie fa d'uopo riflettere, ch' egli nelle sue teorie ha in mira principalmente assegnare l'origine delle cognizioni riflesse. Viveva San Tommaso in tempi, nei quali era unicamente in voga la filosofia Aristotelica. Era dunque necessità l'uniformarvisi in ciò, che non era contrario alla verità. È d' altronde verissimo, che le cognizioni riflesse vengono originate dai sensi. Egli dunque, ad imitazione d'Aristotele, insegnò, che le nostre cognizioni hanno la loro origine dal senso per mezzo di un atto di astrazione, dalla quale all' occasione delle sensazioni si ascende all' universale. Ma nel tempo stesso egli afferma, che innanzi all' uso dei sensi, e innanzi a qualunque astrazione preesistono in noi cognizioni dirette, e primigenie in forza del lume intellettuale impresso nella nostra mente, similitudine del lume increato, in cui contengonsi le ragioni eterne.

Non hanno dunque ragione i sensisti di far suo San Tommaso, perchè egli non dal senso, ma dall'intelletto fa venire la cognizione delle ragioni eterne; non gli astrattisti, perchè l'Angelico pone la cognizione intellettuale diretta innanzi ad ogni astrazione; non i rosminiani, perchè San Tommaso pone impresso nell'animo non l'essere indeterminato, ma le ragioni eterne; non i giobertisti, perchè l'Angelico pone le ragioni eterne non intuite in sè stesse, ma conosciute per mezzo di una similitudine impressa dell'animo, che le rappresenta. Ora tutte queste cose furono discorse ampiamente in questi elementi a suo luogo.

Viene da taluni accusato San Tommaso d'aver concesso una cognizione al senso. Ma ben s'intende, ch'egli ha concesso la cognizione non all'organo, ma all'anima per mezzo degli organi. Dottrina giustissima. E non conosce forse il bue il suo padrone, e l'asino il presepe del suo Signore? non conosce l'ape il suo alveare, la belva il suo covile?

I rosminiani riverenti ai sacri testi e all'Angelico dicono, che i testi scritturali, e l'Angelico si devono intendere di una *cognizione* in senso metaforico. Qual bisogno di senso metaforico? anche presa la *cognizione* in senso proprio, non corre egualmente una differenza essenziale fra la cognizione sensitiva, e la cognizione intellettuale? la cognizione intellettuale conosce le cose, e la essenza delle cose, la cognizione sensitiva conosce le cose, ma non la loro essenza. Del resto i rosminiani negano la cognizione sensitiva unicamente, perchè forzati dal loro sistema, che cioè il senso non dà che la sola materia della cognizione, la quale mancandole la forma, ch'è l'idea dell'essere indeterminato, non può essere cogni-

zione. Ma il sistema, come si dimostrò negli elementi, non ha base, che lo sostenga.

Fedele seguace di San Tommaso fu l'Alighieri, del quale l'egregio Augusto Conti reca nella sua storia della filosofia molti squarci della divina commedia paralleli alle dottrine dell'Angelico dottore.

Giovanni Duns Scoto dell'ordine francescano, nativo di Dunston in Inghilterra, morto in Colonia nell'anno 1308, soprannominato il dottore sottile, discordò in alcuni punti da San Tommaso, donde ne vennero nelle scuole due partiti, quello dei Tommisti, e quello degli Scotisti.

Gersone, ossia Giovanni Charlier nato l'anno 1363 a Gerson nella diocesi di Reims, d'onde trasse il soprannome, e morto in Lione l'anno 1429 fu buon filosofo, e buon teologo, e sacerdote piissimo. Ebbe gran fama ai suoi tempi, e prestò l'opera sua anche nel Concilio di Costanza. In filosofia si attiene a San Bonaventura. Scrisse ad imitazione di Boezio *de consolatione theologiae*, e non poche altre opere. Alcuni lo credettero autore anche dell'aureo libro — *De imitatione Christi.* È un'opinione, che non ha seguaci.

Bernardino Telesio di Cosenza in Calabria fu nemico dei peripatetici, e della scolastica, surrogandovi metodi nuovi. Insegnò a Napoli, dove fondò la società, o scuola Telesiana.

Francesco Patrizzi nativo d'Istria, nato nell'anno 1530, morto nel 1597, insegnò con grido a Ferrara, Roma, e Padova. Fu avverso alla scolastica. Lasciò molte opere.

Tommaso Campanella di Stilo in Calabria, nato l'anno 1568, morto il 1639. Fu dell'ordine di San Domenico, e seguace della filosofia Telesiana, avverso alla scolastica, amico di novità, fino ad esser sospetto di eresia, onde

fu tenuto per qualche tempo prigione. Ebbe un grido immenso. Le sue opere sono — *Prodromus Philosophiae instaurandae* — *Universalis Philosophia*, *sive metaphisicarum rerum juxta propria dogmata* — *Realis Philosophiae partes quatuor, hoc est de rerum natura, hominum moribus, politica oeconomia.* — Il disegno era troppo vasto, ed era impossibile ad un uomo solo il realizzarlo.

Giordano Bruno, detto il Nolano perchè nato a Nola verso il 1550 e morto nel 1600. Filosofo scapestrato. Fu egli pure domenicano, ma per poco tempo, indi vagabondo in Francia, Inghilterra, Svizzera, e Germania senza trovar mai posa.

Dice, che in Dio come essere universale s' identificano i contraddittorj. Il suo libro — Spaccio della bestia trionfante — è tutto empietà. Ha varj dialoghi — La Cena delle ceneri — Della causa, principio, ed uno — Dell'infinito, universo, e mondi — degli eroici furori. — Nel primo di questi dialoghi deride ogni cosa, le università, i professori, i dotti, i cavalieri, i servi, i cortigiani, il popolo tutto, i costumi, gli usi, esalta sopra tutte le altre la *nolana* filosofia. E qual filosofia è dessa mai? altri la credon scettica, altri panteistica, altri ateistica. I soli filosofi Alemanni lo ebbero in pregio, e proclamarono il Bruno, come il precursore di Hegel.

ART. V.

FILOSOFIA MODERNA.

Due Baconi vanta l' Inghilterra, Bacone Ruggero, e Bacone Francesco barone di Verulamio. Ruggero fu frate dell' ordine francescano chiamato il dottore universale.

Fioriva nel secolo XIII, gridò anch' egli contro il Peripato, ma s' applicò in modo speciale all' Astronomia, alla Chimica, e alle Matematiche. Più rinomato è il Bacone da Verulamio, cancelliere d'Inghilterra, nato a Londra l'anno 1560, morto l'anno 1626. Fioriva in Inghilterra, quando Campanella e Giordano Bruno in Italia, e Cartesio in Francia. Si vuole da taluni dar lode al Verulamio, da altri al Cartesio d' aver riformati gli studj, e cominciare da lui l' era della filosofia moderna. Se questa riforma fosse un vero merito, lo si potrebbe contrastare al Verulamio, e al Cartesio, perchè essi furon preceduti dal Telesio, e alcun poco anche dal Campanella, e Giordano Bruno. Ma una tale riforma non lode merita, ma biasimo, e biasimo grande, perchè essa si scostò da quei grandi maestri Anselmo, Bonaventura, e Tommaso, e perciò gli Italiani non invidieranno questa gloria nè all' Inghilterra, nè alla Francia. Neppure la Scolastica trascurò l' osservazione, e l' esperienza. Non ripeteva forse San Tommaso l'origine delle cognizioni *riflesse* dall'esperienza de'sensi? Ma se la scolastica non vi si occupò tanto, quanto poi la riforma, perchè non intendeva fare trattati di fisica, ma solo di teologìa, e di metafisica, essa diede i primi, e più alti principj dell'umano sapere, che furono obbliati o quasi obbliati dalla Riforma, senza de' quali non vi ha perfetto sapere. Tal è il Bacone da Verulamio. Diedesi interamente al metodo sperimentale, ed induttivo, mentre la vera scienza consiste nell' accoppiare insieme i metodi induttivo dell' esperienza, e deduttivo dai primi principj.

L' empirismo di Bacone fu portato più oltre, e fino agli estremi dal suo connazionale Tommaso Hobbes nato in Malmesbury l'anno 1588, che fu perfetto materialista. Per lui la morale è il piacere, diritto la forza, governo il dispotismo, Iddio una parola senza senso.

Cartesio, ossia Renato Des Cartes, nato a Turrena in Francia l'anno 1596, morto in Isvezia il 1650 s'invaghì anch'egli di riformare gli studi, ma pose il piede in fallo fin sul suo primo esordire. Egli non pago degli insegnamenti ricevuti nella sua educazione volle mettere tutto in dubbio, dubbio universale, che chiamò dubbio metodico, non dubbio da scettico, perchè poneva questo dubbio universale, non per rimaner nel dubbio, ma anzi per escirne, e pervenire alla certezza. Se il dubbio universale fosse stato un vero dubbio, egli non sarebbe mai arrivato ad alcun che di certezza, perchè dal dubbio non è possibile che n'esca la certezza. Era un dubbio volontario e riflesso, che non poteva soffocare la certezza di que' primi principj, che sono in noi impressi per mano di natura, dei quali vogliamo, o non vogliamo ci fa certi la coscienza. Ora la certezza naturale di questi principj portò il vacillante filosofo a stabilir qualche cosa di certo anche nell'ordine delle cognizioni riflesse. Ma qual fu il primo principio, ch'egli pose a fondamento del suo sapere? — Io penso, dunque esisto. — È facile il dimostrare, che questo principio non può essere il primo. Il solo dire *io* presuppone anche prima d'aver compiuto l'entimema, la certezza diretta del mio esistere. Io *penso.* Il mio pensiero mi consta per sentimento interno della coscienza. Un sentimento nulla fa conoscere all'intelletto, se non è accompagnato da un' idea intellettuale. Non posso dunque dire io *penso*, se non ho l'idea intellettuale del *pensiero. Dunque.* Il mio pensiero non è la ragione del mio esistere, ma solamente un segno del mio esistere. La ragion dunque del mio esistere è già presupposta prima di dedurla dal mio pensiero. Il principio dunque Cartesiano non è il principio dell'umano

conoscimento. Non è primo principio anche per quest'altra ragione. Il primo principio deve contener la ragione di tutti i principj, che vengon, dopo. Ora, che altra cosa potreste voi mai dedurre da questo fatto mio particolare — io penso? —

In fatti per andar avanti nella scienza egli dovette porre, e pose un secondo principio, e criterio del vero — l'evidenza — e ciò solo doversi tener per vero, che come vero si conosce ad evidenza. Non si può negare la giustezza del principio. Di questo principio si serve il Cartesio per dimostrare l'esistenza di Dio, perchè di Dio si ha un'idea chiara, e distinta, e tutto ciò è vero, che si conosce ad evidenza. Ognun vede la fallacia dell'argomento. L'idea anche chiara di una cosa, dà la cognizione di sua essenza, e non di sua esistenza. Perchè si ha idea chiara del monte d'oro, il monte d'oro esiste egli per questo? o se anche esistesse, conosco forse la sua esistenza in forza dell'idea chiara, che ne ho, o non anzi per altro mezzo? È vero, che dall'essenza di Dio si argomenta alla sua esistenza, perchè l'esistenza di Dio ha ragione nella sua essenza. Bisogna dunque partire dall'essenza, e non dall'idea dell'essenza, perchè dall'idea dell'essenza divina si conchiuderebbe ad un'esistenza ideale. Cartesio cade adunque nell'idealismo, e nello psicologismo. L'essenza di Dio è l'essere. Partendo dall'essere, e non dall'idea dell'essere si può argomentare all'esistenza di Dio. L'essere è la prima di tutte quante le cose. La prima cosa non può essere una cosa ideale, perchè un ideale presuppone la mente, che lo concepisce: non è dunque la prima cosa. L'essere perciò che è la prima cosa, dev'essere in sè e non in una mente, che lo concepisca, se è in sè o è nulla, o è esistente. Nulla

non può essere, perchè niente è più contrario al nulla, quanto l'essere. L'essere adunque esiste. Ma l'essere è infinito, perchè se fosse finito, sarebbe un po' d'essere, e non sarebbe l'essere. L'essere adunque infinito esiste, e questo è ciò, che chiamasi Dio.

L'esistenza del mondo la deduce Cartesio dalla veracità di Dio, perchè se i sensi che ci annunciano la sua esistenza, fossero di sua natura ingannevoli, l'inganno si rifonderebbe in Dio, che ce gli ha dati. L'esistenza del mondo non si riconosce per raziocinio. Si conosce per raziocinio ciò, che non si conosce per sè stesso, perchè bisogna dedurlo da altre cose, che si conoscono per sè stesse; ma il nostro corpo, e i corpi esteriori si veggono, e si sentono per sè stessi in modo, che anche volendo non si può dubitare di loro esistenza. È questa una certezza diretta, e primitiva, ma piena, e perfetta, che potrà confermarsi con un'altra certezza riflessa ricorrendo alla veracità divina. Ma questo non è necessario e nessuno il fa. Chi è che per esser certo dell'esistenza del sole che ci riscalda, della terra che si calpesta, del pane che si mangia, ricorra alla veracità divina?

Pretende il Cartesio, che il pensiero sia l'essenza dell'anima. È Dio solo, in cui siccome il pensiero, così qualunque suo atto è la sua essenza. L'anima è una sostanza, che ha il pensiero, ma non è il pensiero, perchè il pensiero è un dono, che le aggiunse Iddio. È bensì il pensiero, in quanto l'anima è intellettiva, una parte di sua esssenza, perchè se intellettiva, è anche pensante, ma intelletto, e pensiero furono tutt' insieme a lei dati dal creatore, e non dalla sua essenza.

Ometto altre cose del Cartesio, del far consistere l'essenza dei corpi nella semplice estensione, mentre in vece

nella loro estensione sono anche sostanze, del suo sistema delle cause occasionali, del ridurre i bruti a semplici automi, perchè di queste cose si è già parlato nella Psicologia. Dirò solo qualche cosa del suo sistema sull' origine delle idee.

A Renato Des Cartes si attribuisce comunemente d'aver adottato il sistema delle idee *innate*. Ma che tutte non fossero innate, e che cosa egli intendesse per idee innate, lo dichiara egli stesso nella risposta all' Art. 12 del Programma Belgico l'anno 1647, come si può vedere nella Logica di Antonio Genovesi. — *Non enim umquam scripsi, vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi. Sed quum adverterem quasdam in me esse cogitationes, quae non ab objectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola facultate cogitandi, quae in me est, ut ideas, quae sunt istarum cogitationum formae, ab aliis adventitiis aut factitiis distinguerem, illas innatas vocavi.* — Due sorte di pensieri egli dunque ammetteva, quelli che vengono dagli oggetti esteriori, ossia dalle sensazioni degli oggetti esteriori, e quelli che vengono dalla sola facoltà di pensare; onde necessariamente s' inferisce, che per questa facoltà di pensare, indipendentemente dagli oggetti esteriori, egli intendeva l' intelletto. Egli dunque ammetteva, che una parte delle idee che chiama *forme del pensiero* venisse dal senso ed una parte dall' intelletto. Il suo sistema era un sistema misto. Quali poi, e quante fossero le idee, che venissero dall' intelletto, egli nol dice, come non dice, in qual maniera ne scaturissero.

Importanti osservazioni hanno a farsi sulla dottrina Cartesiana, la prima delle quali vale per qualunque altro sistema misto. Il Des Cartes riconosce l' innatismo in

quelle idee che vengono dalla sola facoltà di pensare, cioè dall' intelletto. Ma anche in quelle idee, che accompagnano la percezione, che noi facciamo degli oggetti esterni col senso, vi ha un elemento che può venir solo dalla facoltà dell' intelletto: perchè degli oggetti esterni che percepiamo col senso, noi conosciamo l' essenza. Noi sappiamo, che vedendo un uomo vediamo un animal ragionevole, vedendo un leone ne vediamo uno irragionevole, vedendo un triangolo vediamo un estensione chiusa da tre lati ecc. Ora il conoscer l' essenza d' una cosa si appartiene all' intelletto e non al senso. L' innatismo adunque si trova in tutte le nostre idee intellettuali.

Si osserva in 2.° luogo, che il Des Cartes dice innate quelle idee che vengono dalla sola facoltà di pensare. Non tutte sono innate. Innate sono le sole idee semplici, ma le complesse si formano dall' intelletto in progresso di tempo al presentarsi delle occasioni per mezzo di sintesi anche ripetute, le quali in questo solo senso si possono dire innate, perchè nascono in noi, ma in questo senso si possono dire innate anche le sensazioni. Strettamente innate sono quelle idee, che nascono in noi con noi.

Si osserva in 3.° luogo, che il Des Cartes, dice due cose che non s' accoppiano bene fra loro, che le idee innate non sono una cosa diversa dalla facoltà di pensare, e che esse procedono dalla facoltà di pensare. Che le idee innate non siano una cosa diversa dalla facoltà di pensare, è certo, perchè sono e costituiscono la stessa facoltà di pensare, come altrove si è fatto vedere. Ma se le idee innate sono la stessa facoltà di pensare, non possono procedere dalla facoltà di pensare. La facoltà di pensare non può procedere dalla facoltà di pensare.

Si osserva in 4.° luogo finalmente, che confessando il

Des Cartes, che le idee che procedono dall' intelletto sono tutte innate, e che non sono una cosa diversa dall' intelletto, ed essendo verissimo d' altra parte che in tutte le nostre idee vi ha un elemento, che viene dall' intelletto, e che l' intelletto ci è stato dato dall' autore di nostra natura, ne siegue anche, secondo la sua confessione, che tutte le idee semplici ci sono state date da Dio insieme coll' intelletto, e che sono state ricevute nell' animo nostro insieme coll' intelletto, il che equivale a dire, che ci sono state impresse al principio di nostra esistenza. E siccome dalle idee impresse ne vengono per necessità le espresse, che sono la stessa conoscenza, ecco che dalla dottrina Cartesiana, contenuta nel testo citato, ne discende per necessità l' innatismo di tutte le idee semplici impresse ed espresse.

Niccolò Malebranche nato in Parigi il 1638, morto in Parigi il 1715 fu un pio sacerdote della Congregazione dell' Oratorio. Le sue opere principali sono la ***Ricerca della Verità***, le ***Meditazioni Cristiane***, e le ***Conferenze Metafisiche.*** Opinò anch' egli a somiglianza di Cartesio, che la filosofia deve muovere dal dubbio metodico, ammette il sistema delle cause occasionali, e che i sensi sono sorgenti di errori, se non vengono confortati dall' intelletto, e aggiunge del proprio l' intuito di Dio. Dirò solo di quest' intuito. Sistema assurdo. S' appoggia il Malebranche a questo prinicipio, che Iddio è intimamente presente alle nostre menti, onde può dirsi, che Dio è il luogo degli spiriti, come lo spazio è il luogo dei corpi. Per questa intima presenza di Dio nelle nostre menti è necessario, che noi veggiamo tutto ciò, ch' è in Dio, e siccome in Dio si trovano le ragioni eterne delle cose tutte, così tutto veggiamo in Dio. E siccome non si può vedere in

Dio ciò, ch'è in Dio, se non vedendo Dio, perchè ciò, ch'è in Dio, è Dio, dunque per Malebranche noi vediamo Iddio, e in Dio le altre cose.

È facile scoprire il sofisma. Non basta per vedere una cosa, che la cosa sia presente; anche il cieco ha presenti tanti oggetti, eppure non li vede. È necessaria adunque oltre la presenza dell'oggetto, la forza visiva proporzionata all'oggetto. La forza visiva per veder Dio è per certo l'intelletto, perchè Dio puro spirito non si può vedere coll'occhio corporeo. L'intelletto ha due uffici, ossia è una doppia potenza, potenza d'intendere, intelletto strettamente detto, che fa conoscere l'essere delle cose, al che basta averne l'idea, e potenza di vedere, un senso intellettivo, un occhio spirituale, che fa vedere le cose stesse. Perocchè altro è conoscere, che cosa sia uomo, il che si fa coll'intelletto in quanto intelletto, ed altra cosa è vedere un uomo, il che si fa col senso. E quello, che si dice del senso corpóreo, si dee dire anche del senso, ed occhio intellettuale. L'Angelo per esempio, che non ha occhio corporeo, ha l'intelletto, che fa da intelletto, e da senso, intelletto per conoscere l'essere delle cose, senso, ed occhio intellettuale per vedere gli altri Angeli, ed anche noi stessi soggetti alla loro custodia, ed anche i corpi. Cose tutte già in questi elementi dimostrate.

Quando l'intelletto s'identifica coll'oggetto da intendersi, e da vedersi, il che si avvera in Dio, altro non fa bisogno per intendere, e vedere. Perciò Iddio e intende, e vede naturalmente sè stesso. Ma questo avverasi solamente in Dio. Onde il pretendere di veder Dio colle proprie forze è un divinizzare l'uomo, e precipitare nel Panteismo.

L'uomo come vegnente dal nulla non ha se non quello,

che riceve dal suo Creatore. Perchè egli conoscesse Iddio, Iddio gli impresse nell'animo l'imagine sua, ch'è l'idea impressa, dalla quale viene l'idea espressa di Dio, che contiene le altre idee tutte, come fu spiegato negli elementi. Ma questa idea di Dio gli fa conoscere, ma non vedere Iddio, gli dà cioè l'intelletto, e non il senso intellettuale. Onde l'uomo non avendo niente dal suo fondo è necessario, che questo senso intellettuale venga aggiunto da Dio al suo intelletto. Chiamasi questo da Teologi lume della gloria, che lo fa passare alla visione beatifica, ultimo fine dell'uomo. Ma dovendo esser questo un premio della virtù, è differito alla vita futura per quelli, che l'avranno meritato. Non si può dunque nella vita presente, vedere Iddio conforme al detto dell'apostolo *Deum nemo vidit umquam, sed nec videre potest.* È assurdo adunque il sistema Malebranchiano.

Oltre di che il sistema di Malebranche è anche inutile al suo scopo. Egli volle introdurre la visione di Dio per ispiegare la natura dell'intendimento umano. Ora la visione non lo spiega, perchè la visione non può essere la prima operazione della mente, come si è detto altre volte, e non è inutile il ripeterlo. La prima operazione è l'intellezione, perchè se non si sa, che cosa sia un oggetto, non si può dire di vedere un uomo, un leone, una pietra. Se io ho l'idea di Pietro, al vederlo dirò: ecco Pietro, ma senza l'idea di Pietro, non potrò mai dire ecco Pietro, come non potrò dire ecco un uomo, ecco un leone, ecco una pietra, se d'uomo, di leone, di pietra non ho l'idea. Anche il beato al primo incontrarsi con Dio, dice subito: ecco Dio, perchè ne aveva già l'idea. Ma se non ne avesse prima l'idea, non potrebbe dire: ecco Dio. Può benissimo Iddio dare simultaneamente l'idea, e

la visione di sè; ma per ordine di natura precede l'idea, e indi segue la visione.

Giovanni Loke nato a Wrington in Inghilterra l'anno 1632 morto nel 1701, è autore del sensismo moderno, sebbene non dal senso solo, ma anche dalla riflessione sulle sensazioni egli ripete l'origine delle idee. Se le sensazioni non possono dare idee intellettuali, si rifletta pure sopra di esse, quanto si vuole, non potranno mai dare quello, che non hanno.

Si può fare un confronto del sensismo Lokiano coll'astrattismo, sistema di quelli, i quali vogliono, che le idee abbiano l'origine dall'astrazione sui sensati, come fu già spiegato in questi elementi. La differenza consiste specialmente in ciò, che gli astrattisti chiamano astrazione quello, chè il Loke chiama riflessione. Ma è tanto un atto intellettuale la riflessione, quanto l'astrazione. Se dunque gli astrattisti si tengono per netti da sensismo, dovrebbero crederne netto anchè il Loke. Ma sta contro l'uno, e contro gli altri, che ogni atto dell'intelletto è una intellezione, e non dandosi intellezione senza idee, non potrà mai l'intelletto nè riflettere, nè astrarre se prima delle sensazioni non sia fornito d'idee.

Altri errori commise il Loke, negò il conoscimento delle sostanze, la libera volontà, che non si può dimostrare colla ragione la spiritualità dell'anima ec. L'opera più accreditata del Loke è sull'*Intendimento umano.*

Pietro Bayle nato a Carlat in Francia il 1647 morto il 1706 nella sua opera — Dizionario storico, e critico — professò un perfetto scetticismo negando la valentia della ragione a conoscere il vero, e la rivelazione, dilettandosi a trarre da' suoi ragionamenti conclusioni opposte le une alle altre.

Stefano Bonnot di Condillac nato a Grenoble il 1715 morto il 1780 trasportò dall'Inghilterra in Francia il sensismo di Loke, e nel *trattato delle sensazioni* svolgendo il suo sistema, e ripudiata la riflessione del Loke riduce tutta l'origine delle nostre idee al senso solamente, facendo che le idee altro non siano che *sensazioni trasformate*, dalla quale trasformazione intenderebbe di far nascere le stesse facoltà dell'anima. Vale contro tale sistema quello, che si è detto parlando del Loke. In opposizione però al suo sistema ammise il Condillac le verità della fede, l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima ecc.

Berkely Irlandese Vescovo anglicano ne.ò l'esistenza dei corpi, sostenendo, che la mente chiusa in sè stessa non può conoscere nulla al di fuori, ma che basta all'uomo la certezza delle idee, e di Dio, che le dà. Idealismo, e Scetticismo.

Guglielmo Gottifredo Barone di Leibnitz nato a Lipsia, il 1646, morto ad Annover il 1716, fu uomo versato, e grande in tutte le scienze; filosofo, teologo, giureconsulto, storico, poeta. E per dire di sua filosofia confuta il dubbio Cartesiano, lo scetticismo di Bayle, il panteismo di Spinosa, il sensismo di Loke. Pone il Leibnitz che le verità necessarie non ci vengono dai sensi, i quali ci fanno conoscere solo i fatti mutabili; a quell' assioma dei sensisti, che dicono *nihil est in intellectu, quid prius non fuerit in sensu* — risponde, *excipe nisi ipse intellectus* — cioè niente è nell'intelletto, che prima non sia stato nel senso, ma eccettuato lo stesso intelletto, che non può esser nel senso, e tutto ciò, si deve aggiungere, che necessariamente si trova nell'intelletto. Confessa però, che per trarre fuori le idee dall'intelletto è necessaria come occasione la sensazione, onde le chiama innate in quanto

che nell' intelletto ve ne sono come i lineamenti, alla maniera che si trarrebbe fuori la statua d' Ercole da un marmo, dove già con le vene naturali ve ne fossero inclusi i lineamenti. Ammette non darsi un composto senza elementi semplici, non potenza che sia mera potenza, che l' anima intellettiva ha la forza di conoscere l' eterna verità, ma che l' intuito dell' eterna verità è riserbato ad una vita futura.

Ammise il Leibnitz la causalità dell' anima nei suoi atti interni dell' intelletto, e della volontà, ma negò la causalità sugli atti esteriori, il che lo condusse a sognare il sistema dell' armonia prestabilita per ispiegare l' unione dell' anima col corpo, della quale si è già parlato nella Psicologia.

Gerdil P. Giacinto Sigismondo Cardinale di santa chiesa, e della chiesa sommamente benemerito per le sue opere teologiche fu valente filosofo. Ma quanto all' origine, e natura dell' umano conoscimento è seguace del P. Malebranche. Nelle sue istituzioni di logica, e metafisica pone questa tesi — *Species menti superadditae non sunt creatae objectorum imagines, sed aeternae ideae in divina mente existentes* — Questa tesi pare ricavata da quel detto di Sant' Agostino — *lumen mentium ad discenda omnia esse eumdem ipsum Deum, a quo creata sunt omnia.* — Il detto di Sant' Agostino fu già esaminato dove si parlò della sua filosofia, e fu provato che Sant' Agostino nel dire, che il lume delle nostre menti è Dio stesso, intendeva di dire, che il lume delle nostre menti è non Dio, ma l' idea di Dio creata nelle nostre menti, che ci fa conoscere Dio senza vederlo. Perocchè dal dire, che il lume delle nostre menti non fosse una cosa creata, ma Iddio stesso ne verrebbe a dirittura l' emanatismo panteistico. Ma una

simile spiegazione pare, che non la sopporti il testo Gerdiliano, perchè dice espressamente, che le specie aggiunte alle nostre menti per farci conoscere le cose non sono cose create, ma le stesse eterne idee esistenti nella mente divina. Le stesse idee divine *emanerebbero* adunque con gravissimo assurdo fuori di Dio nelle nostre menti. Se per la stessa visione intuitiva de' Beati per vedere Iddio è necessario un lume creato nelle nostre menti, che si chiama da' teologi lume di gloria, qual meraviglia, che si ricerchi un lume creato anche per intenderlo, ed averne l'idea? Un mezzo, un' imagine, un' idea che fossero essi stessi l'oggetto dell' intellezione, e della visione impedirebbero l' intellezione, e la visione immediata di Dio, ma il mezzo, cioè il lume creato che ci dà nell' intellezione l'idea di Dio, e il lume della gloria, egli pure creato, che ce ne dà la visione, non sono l' oggetto dell' intellezione, e della visione, ma il mezzo che perfeziona la potenza intellettiva per intendere e vedere, onde non impediscano nell' un caso l' intellezione diretta, e immediata di Dio, e nell' altro la visione parimenti diretta, ed immediata di Dio. Si sostiene da taluni, che il Gerdil in età matura abbia egli stesso ripudiato quello che aveva insegnato in età giovanile.

Emmanuele Kant, nato a Konigsberg l'anno 1724 morto il 1804, fu perfetto idealista, e scettico. Il suo sistema è così concepito. Egli pone in 1° luogo dodici concetti preesistenti nell' animo indipendentemente dai sensi, corrispondenti a dodici categorie, unità, pluralità, totalità, sostanza, accidenti, causa, effetto, esistenza, necessità ecc. Perchè dodici? poteva porne infinite altre, identità, diversità, somiglianza, dissomiglianza, eguaglianza, disuguaglianza, priorità, posteriorità ecc. Ognun vede in queste

categorie qualche cosa del sistema platonico. Tutte queste categorie sono fra loro slegate. Egli doveva assegnare un centro, in cui s'uniscano. Non ha dunque sciolto il problema celebre anche fra gli antichi dell' *unum*, *et multa.*

Pone in 2° luogo il Kant, che le percezioni venute dai sensi abbiano due elementi, la sensazione, ch' egli chiama intuizione empirica, come materia, lo spazio ch'egli chiama intuizione pura, come forma, e che le percezioni venienti dal senso intimo, ossia coscienza, abbiano parimenti due elementi, la modificazione dell' anima come materia, il tempo come forma.

Concesso che le percezioni vegnenti dal senso si facciano nello spazio, lo spazio non entra, come elemento nelle percezioni. Quando io veggo un albero, io penso l' albero, e non lo spazio, in cui l' albero si trova. Così pure nelle percezioni, che vengono dal senso intimo, il tempo non vi entra come elemento. Quando io son conscio a me del mio libero volere, io penso il mio libero volere, ma non il tempo, in cui penso il mio libero volere. Del resto tanto lo spazio, quanto il tempo accompagnano tutte e due le percezioni interna, ed esterna, ed a torto si assegna l' uno all' una, e l' altro all' altra.

Pone in 3° luogo, che lo spazio, e il tempo non sono cose reali al di fuori di noi, ma pure rappresentazioni dell' anima, e forme come si diceva poc' anzi delle due sensività. Nel che con poche parole, e con poca fatica ridusse al niente e distrusse il Kant l' ampiezza del cielo, e della terra, i giorni, e gli anni, e i secoli passati, e futuri, mentre sappiamo per l' opposto, ch' è tanto reale lo spazio, che l' ampiezza e magnificenza dei cieli narrano la gloria di Dio, e che è tanto reale il tempo, che Iddio si chiama facitore del tempo, e re di tutti i secoli.

Pone in 4° luogo il Kant, che le intuizioni empiriche per una certa operazione della mente vengono elevate alla dignità de' concetti per farle diventare elementi del giudizio. Non dice, qual sia questa operazione della mente, ma qualunque ella sia, non può cangiar natura alle cose, e quello ch'è empirico, è sempre empirico, come quello ch' è razionale è sempre razionale. Si vede nella trasformazione Kantiana il sistema Condilacchiano delle sensazioni trasformato in idee intellettuali.

Pone in 5° luogo, che l'intelletto per mezzo d'una sintesi congiunge insieme gli elementi subbiettivi, che sono il tempo, e lo spazio in quanto alla sensibilità, e le categorie in quanto ai concetti, per mezzo de' quali egli forma gli schemi generali de' corpi indipendentemente da' sensi.

Sebbene colle idee indite nell'animo abbia questo i materiali necessari a formare colla sintesi gli schemi, ossia le idee complesse dei corpi, ciò non ostante per la debolezza dell'umano intendimento, ch'è nell'ultimo rango delle intelligenze, non lo può fare se non per mezzo della riflessione, che viene determinata dallo stimolo della sensività, e perciò non senza una dipendenza dal senso, come si è spiegato nella Psicologia. Per formar poi questi schemi non vi ha a far niente il tempo, e lo spazio, che non sono, come si disse, gli elementi dei concetti.

Pone in 6° luogo, che l'intelletto per mezzo di un' altra sintesi consocia agli schemi da lui costrutti l'elemento obbiettivo, cioè la sensazione, e quindi egli fabbrica, e crea tutti gli oggetti esterni sensibili, e sperimentali.

Qual cosa più assurda, quanto il dire, che l'intelletto col conoscere, crea gli oggetti stessi, che conosce? il conoscere è un conoscere qualche cosa perchè se nulla conosce,

non conosce. L'oggetto adunque si presuppone al conoscimento. Ma il filosofo alemmanno nel dire, che l'intelletto crea gli oggetti sensibili, e sperimentati, dice con aperta contraddizione, che questi oggetti sono puramente subbiettivi.

Pone in 7.° luogo, che gli oggetti da noi conosciuti, non eccettuato neppure lo stesso soggetto pensante, niente sono che fenomeni, e specie, elaborate da una sintesi intellettuale, e che se vi ha qualche cosa di vero, e reale, quello da noi perfettamente s'ignora.

Onde per Emmanuele Kant è distrutta, e almeno messa in dubbio la creazione, l'esistenza delle cose, e quella di Dio medesimo.

È da dolersi, che il filosofo Konigsbergense senza una menoma scoperta, con cui consolare la scienza, e dopo strafalcioni così brutali, contrarj anche al buon senso, e alla rivelazione, abbia avuto tanti seguaci nelle Allemagne, ed ammiratori anche in Italia.

La scuola Germanica aperta da Emmanuele Kant fece per opera de' suoi successori i più miserandi progressi nell'empietà, ed irreligione. Ma basta una sommaria esposizione dei loro sistemi per vederne tosto senza bisogno di confutazione, l'assurdità, ed il delirio.

Il Fichte discepolo di Kant portò al più alto grado l'idealismo del suo maestro. Egli muove dall'*io* puro, cioè dal soggetto pensante in quanto intellettivo puro, e scevro da qualunque rappresentazione di oggetti esteriori. Quindi l'*io* puro in forza della sua attività, e di un libero volere, pone in 1° luogo sè stesso cangiandosi da *io* puro in *io* empirico, e pone in 2° luogo il *non io*, vale a dire tutti gli oggetti esteriori, fra quali l'assoluto, ch'è Dio stesso, di maniera che l'universo, e Dio non sono che

fenomeni, ed apparenze create dal soggetto personale, dall' *io* puro. E finalmente ad un' apparenza, e al nulla riduce il Fichte il soggetto stesso pensante, conchiudendo — lo spirito veramente non è — io stesso non sono. — In questo sistema pertanto si trovano tre assurdi, sebbene fra loro contraddittorj, un idealismo completo, un panteismo egoistico, il nullismo.

Dopo Fichte venne lo Schelling, che ad evitare l' idealismo di Fichte pose per base del suo sistema l'*identità assoluta*, intendendo per identità assoluta l'essere assoluto, in cui si identificano il soggetto, e l' oggetto, l' ideale, ed il reale. Pone quindi, che l' assoluto si rivela nella generazione eterna delle cose, le quali costituiscono le forme dell' essere assoluto, che niente può esistere, che non partecipi dell' essere divino, e che i finiti non hanno in sè stessi, che una realtà apparente, ma la vera realtà l' hanno nell' assoluto. Il sistema adunque Schellinghiano è macchiato d' idealismo esso pure, e di panteismo.

Più empio ancora è il sistema di Hegel, il quale ne pose per base l'*idea*, la quale da principio è impersonale, e senza coscienza, esce poi da sè medesima, si va sviluppando, e diventa l' *idea* per sè, cioè l' assoluto, il quale prima della creazione è un essere potenziale senza coscienza di sè medesimo, che poi per diversi momenti, o movimenti va esplicando sè stesso, e quasi riproducendosi negli esseri della natura, fa ritorno all' idea colla personalità, e coscienza di sè medesimo. Panteismo più sfacciato, ed assurdità più classiche non potevano imaginarsi. Fa ribrezzo il vedere, che sì brutale sistema già spento nel paese natio cerchisi trapiantarlo in Italia, ed insegnarlo dalle cattedre.

Il panteismo alemanno passò in Francia, e Vittore

Cousin autore del nuovo ecclettismo, ed incredulo a perfezione, bestemmia, che la ragione, che dicesi umana, e dell'uomo, non può essere distinta dalla ragione, che chiamasi divina. Essa le è necessariamente identica, ed è umana solo, perchè appare nell'uomo, fenomeno necessario di Dio. La creazione ch'è la manifestazione dei fenomeni di Dio, lo manifesta necessariamente qual è colle sue idee, e co'suoi modi. Assurdità, che orecchio pio non può senza fremito d'indegnazione ascoltare.

Galluppi. Il barone Pasquale Galluppi filosofo Calabrese di Tropea grande ammiratore di Loke, e nella questione sulle origine delle idee un nulla da lui lontano pone, che la nostra intelligenza comincia dalle sensazioni, sulle quali meditando, e ragionando si arriva ad acquistare le idee intellettuali. Si lascia tutto il suo merito al bravo filosofo, lodevolissimo per la sua filosofia interamente, e profondamente cattolica, ma nell'accennata questione è giuoco forza il dipartirsene. Come sarebbe possibile, che la mente mediti, se non ha ancora idee intellettuali? come è possibile ragionare senza idee? ogni raziocinio si riduce al sillogismo, e il sillogismo non dà alcuna idea, ma le presuppone. Nella mia disertazione io feci un prolisso esame sulle teorie Galluppiane: nè riporterò ora qui alcuni cenni per far vedere, che mentre egli si affatica per assegnar l'origine di qualche idea, egli la presuppone.

Pone il Galluppi al suo sistema questa tesi fondamentale — Fin dalla prima sensazione lo spirito percepisce il *me* colle sue modificazioni, ed un fuor di *me*, cioè un oggetto esterno colle sue modificazioni. Ecco il primo fatto, da cui per non traviarsi, deve cominciare la filosofia dello Spirito — questo fatto è la percezione del *me*, che percepisce un fuor di *me*. —

Fin qui siamo ancora nella sfera della sensività. Lo dice egli stesso, che dopo quel fatto cominciano le operazioni dello spirito. Infatti anche l'animale bruto percepisce oggetti esterni. Lo sparviere percepisce la sua preda, il bracco la lepre, l'ape il fiore, il pulcino il grano. Si deve ammettere anche nell'animale bruto una tal quale coscienza del *se*. L'agnello fugge il lupo per mettere in salvo il suo *se*. Ora se siamo ancora nella sensività, la mente, che abbia niente d'impresso come potrà attuare la sua intelligenza? Chi la metterà in moto? Il fatto stesso, dirà il Galluppi, cioè la percezione del *me*, che percepisce un fuor di *me*. Ma i fatti non si conoscono intellettualmente se non per mezzo d'idee intellettuali. I fatti sono l'oggetto da conoscersi. L'oggetto si conosce per mezzo delle idee, perchè le idee sono il mezzo di conoscere, non l'oggetto da conoscersi. Dunque per intendere il *me* e il fuor di *me*, è necessario avere antecedentemente le idee intellettuali del *me*, e del fuor di *me*. Nel processo Galluppiano queste idee sono già presupposte. Anzi quante altre idee presupposte? Per intendere il *me*, e il fuor di *me* è necessario aver l'idea di sostanza, l'idea dell'essere, e non solo dell'essere in universale il che nessuno niega perchè l'essere in universale entra in tutti i concetti, ma anche dell'essere assoluto, come si dimostrò a suo luogo.

Tralasciata il Galluppi l'indagine per fare saltar fuori l'idea dell'essere, che doveva esser la prima, si adopera a trovar l'origine delle idee di spirito, dell'uno, del numero, dell'identità, di sostanza, di causa, e dell'assoluto ec.

Trova lo spirito nel sentimento del *me*, che percepisce un fuor di *me*. Se questo è un sentimento, non è un'idea; non può dunque dare l'idea di spirito.

Trova l' uno nel raziocinio, perchè quegli che pone le premesse, è quegli stesso, che nella conseguenza dice *dunque*. Questo prova più l'*identico* che l'*uno*. Provi pure anche l' *uno*, ma non dà l' origine dell' idea di *uno*, e di unità, perchè questa ha origine nell' idea dell' essere, e per essere più compiacenti col Galluppi, nell'idea, non nel sentimento del *me*.

Trova l'idea del numero nell' aggiungere l' unità a sè stessa. Non si può aggiungere l'unità a sè stessa, perchè per aggiungere sono necessarie due cose, la cosa che si aggiunge, e la cosa, a cui si aggiunge. Dunque si può solo aggiungere unità ad altra unità. Ecco almeno *due* unità. Dunque per aggiungere unità ad unità è necessario aver l' idea di numero. L' idea di numero è già presupposta all' origine, che ne assegna il Galluppi.

Trova l' idea di identità nella somiglianza. Dirigo lo sguardo, dice il Galluppi, del mio spirito su d'una parte dell' oggetto *A*, e su d' una parte dell' oggetto *B*, e paragonando queste due parti dico: *A* è in una parte lo stesso *B*, — Espressione sfuggita inavvertentemente al buon Galluppi, perchè dessa contiene un germe latente di unificazione assoluta, e di panteismo. Perocchè se *A* perchè simile a *B* e in parte lo stesso *B*, tutte le cose, le quali hanno fra loro, e con Dio una qualche somiglianza, saranno la stessa cosa fra loro, e con Dio.

Fa scaturire il Galluppi l' idea di sostanza dal distinguere il *me*, e il fuor di *me* dalle loro modificazioni. Tralasciando la solita osservazione, che la coscienza del *me*, e del fuor di *me* è un sentimento, e non un concetto intellettuale, la cosa correrebbe benissimo, se si potesse concepire il *me*, e il fuor di *me* senza l' idea di sostanza. Ma per l' opposto il concetto del *me* e del fuor

di *me* è il concetto di sua sostanza. Dunque anche qui si presuppone quello di cui si va in cerca.

Fa scaturire il Galluppi l'idea di *causa* efficiente dal raziocinio, che *fa* esistere nel *me* una cognizione, che prima non aveva, e dall'oggetto esterno, che *fa* esistere nel *me* una modificazione. Ma come potrei io dire *fa*, se non sapessi che cosa vuol dir *fare*, cioè se non avessi l'idea del *fare*, l'idea di *causa* efficiente. Ecco l'idea di *causa* già presupposta.

Fa scaturire il Galluppi l'idea dell'*assoluto* dall'idea delle esistenze dipendenti, e condizionali, perchè il totale delle esistenze condizionali suppone necessariamente una esistenza assoluta, e non condizionale. Ma altra cosa è, che dal condizionale si argomenti l'assoluto, ed altra cosa è, che dall'idea del condizionale scaturisca l'idea dell'assoluto. Anzi se si potesse avere l'idea del condizionale senza l'idea dell'assoluto, non si potrebbe dal condizionale argomentare l'assoluto, come non si potrebbe dal contingente argomentare il necessario, se si potesse concepire il contingente senza il necessario, come anche non si potrebbe dal finito argomentare l'infinito, se si potesse concepire il finito senza l'idea dell'infinito. Il difettivo, quali sono tutti i condizionali, contingenti, e finiti non si può concepire senza l'idea del perfetto, come non si può concepire il non ente senza l'idea dell'ente, come si mostrò a suo luogo con San Bonaventura.

Sebbene il Galluppi abbia posto a tesi fondamentale del suo sistema, che la nostra intelligenza comincia dalla sensazione, pure tanta è la forza della verità, che vuole rompere, e saltar fuori ad ogni costo, onde anche il Galluppi in contraddizione alla base del suo sistema è costretto a confessare, che vi sono in noi delle idee, che

egli chiama idee soggettivè, alle quali non corrisponde alcun oggetto (sensibile si deve intendere, perchè se non vi corrispondesse oggetto di sorta alcuna, non sarebbero idee), e che sono semplici visioni dello spirito, che lo spirito *non riceve dal di fuori* questi elementi semplici, che li ricava dal *proprio essere*, che sono essenziali al-l'intendimento. Queste idee sono pel Galluppi le idee delle relazioni logiche, e quello, che più interessa l'idea stessa dell'infinito. — *Io distinguo due specie di idee soggettive, alcune soggettive riguardo alla loro origine e al loro valore, altre soggettive riguardo alla loro origine solamente, ma oggettive riguardo al valore: tal è l'idea dell'infinito.* —

Il vizio radicale del sistema Galluppiano è il porre, che le idee anche semplici sieno il prodotto dell'intelligenza, mentre al contrario ne sono il mezzo, come si è mostrato a suo luogo. Io non potrei dir nulla del circolo, se prima non ne avessi l'idea. Io non potrei riconoscere quel tale, se di quel tale non ne avessi antecedentemente l'idea. Io non potrei dire *oro*, se dell'oro non ne avessi idea. Ora la stessa cosa non può essere mezzo d'intendere, e prodotto dell'intendere. Se non vi fossero anche altre prove per sostenere l'innatismo delle idee, basterebbe anche questa sola, l'essere le idee il mezzo d'intendere. Esse dunque preesistono a qualunque atto del-l'intelligenza. Ed è necessario perciò, ch'esse sieno date, ed impresse per aver poi le espresse, ed innate.

Dei sistemi dei due celebri filosofi Rosmini, e Gioberti si è già parlato a suo luogo in questi elementi, nè altro fa d'uopo aggiungere.

Filosofi viventi.

Senza toglier niente al merito di quelli, che non vengono qui nominati, dirò di alcuni, i quali mi sono più noti.

Il P. Matteo Liberatore D. C. D. G. è un valente filosofo autore di non pochi scritti, esimio collaboratore nella *Civiltà Cattolica*, periodico non mai abbastanza lodato nel confutare gli errori filosofici, e teologici dei nostri giorni. Egli propugnatore del sistema, che trae l'origine delle idee tutte da un atto di astrazione sui sensati, impugnò più volte, e qualche volta con acrimonia l'innatismo delle idee dirette, e primigenie, che si professa in questi elementi. Gli furono date le opportune risposte. Nel suo sistema di astrattismo egli ha non pochi seguaci.

Alessandro Manzoni autore de'*Promessi Sposi*, fu intimo amico del Rosmini, ed è seguace del suo sistema, come n'era amico, e fedelissimo seguace il Pestalozza da poco tempo passato a miglior vita.

Il Tommaseo, sebbene non ammetta l'intuito del Rosmini, ne siegue nel resto le dottrine.

Il Mamiani al contrario nel suo *Rinnovamento della filosofia italiana*, s'accosta all'intuitismo Giobertiano.

Giuseppe Allievo autore di un *Breve Compendio di filosofia elementare ad uso de' Licei*, e direttore del Periodico il *Campo de' filosofi Italiani*, e professore di filosofia in Torino propugna rigorosamente la filosofia tradizionale italiana sempre in perfetta conformità alle credenze cattoliche.

Raffaele Parroco Pompa in Eboli di Salerno, professore di filosofia, direttore di due Periodici la *Magna Grecia*, e l' *Enciclopedia amena per tutti*, e autore di altre opere

combatte, e conquide il panteismo, il materialismo, lo scetticismo, l'eghelianismo, e il razionalismo. Se non che il concetto di *creazione* pare, che dovrebbe essere ritoccato. Il suo sistema filosofico lo chiama e intende, che sia *ontico-psicologico*, l'unico che possa sciogliere il gran problema dell'umano sapere, ontico prima, e poi psicologico, prima l'essere, e poi il pensiero, prima l'essere, e poi il pensier dell'essere, perchè non può darsi il pensiero senza il suo oggetto.

All'opposto del Pompa il sacerdote Antonino Maugeri professore di filosofia in Catania, e preside di quella Università chiama il suo sistema filosofico *Psiche-Ontologico* prima il pensiero, e poi l'oggetto del pensiero, con che egli fa vedere, che il suo programma egli è di chiarire il processo della mente nel procacciarsi le cognizioni riflesse, ed avvertite. Del resto egli ammette innata l'idea di Dio, che serve di lume alla mente per guidarla nei suoi procedimenti. Ne' miei elementi posi io pure innata l'idea di Dio, non solo come lume, lume creato, ma pur anche come centro, e sede di tutte le idee. Perocchè se Dio contiene le ragioni archetipe, ed eterne delle cose tutte, l'idea di Dio impressa negli esseri intelligenti, che rappresenta Iddio, deve rappresentare anche le ragioni eterne, che in lui si contengono, in una maniera o distinta, o confusa, pell'uomo in una maniera confusa, perchè la sua vita intellettuale si va esplicando gradatamente a misura, che all'occasione delle sensazioni trova nei sensati esemplate le forme ideali, delle quali è già insignito.

Al Maugeri di Catania è ben giusto aggiungere i nomi del Catera-Lettieri di Messina, e del Di Giovanni di Palermo, che coi loro scritti accreditati in Italia, e fuori formano il seguito della Scuola Filosofico-Cattolica Siciliana,

come nota il Leonardi d'Acireale altro nome illustre, e onore egli pure di quell'isola ferace di sì alti ingegni. Egli chiama il suo sistema Panenteismo, cioè *tutto in Dio*, tirando a sè il detto dell'apostolo — *In ipso (Deo) vivimus, movemur, et sumus* — Act. 17, 28. Ma anche nel Panenteismo del Leonardi il concetto di creazione vuol essere ritoccato.

È celebre fra i filosofi viventi il P. Gaetano Milone. Appartiene alla Scuola Ontologo-Intuitista, continuatore della filosofia del P. Vercellone da poco tempo passato a vita migliore. Nello scopo di togliere quell'apparente contrarietà fra la filosofia di Sant'Agostino, e di San Tommaso, che consiste solo nel diverso modo di esprimersi, il Vercellone in una dissertazione recitata in Roma nell'accademia di Religione Cattolica il 27 Agosto 1863, e il Milone in una digressione aggiunta alla dissertazione del Vercellone appoggiati a quel passo di Agostino che dice — *lumen mentium ad discenda omnia esse eumdem ipsum Deum, qui fecit omnia* — sostengono, che noi intendiamo non per mezzo di specie, ma per mezzo del lume stesso increato, ch'è Dio medesimo, e folgoreggia alle nostre menti, e che quindi in maniera imperfetta vediamo Dio, e in Dio le altre cose. Il testo Agostiniano è stato in quest'appendice esaminato là, dove si parlò di Sant'Agostino, e si è fatto vedere, come inteso nel senso accennato, conduce alle più funeste conseguenze, e che il lume, che illumina le nostre menti, non è il lume increato formalmente, ma virtualmente, cioè un lume creato in noi a somiglianza del lume increato, e che Agostino quando dice, che il lume delle nostre menti è Iddio stesso, intende di dire che è l'idea di Dio, la quale non fa veder Iddio, ma lo fa intendere, conformemente alle

dottrine dell'Angelico, che dice espressamente il lume delle nostre menti, essere una similitudine del lume increato, e non il lume stesso increato.

Fa un po' meraviglia, come il P. Vercellone, e il P. Milone per sostenere il loro sistema vogliano spiegare San Tommaso per mezzo di Sant' Agostino, mentre è Sant' Agostino, che deve spiegarsi per mezzo di San Tommaso, ch' è stato sempre tenuto pel vero interprete di Sant' Agostino. Del resto è un tentar l' impossibile il voler far credere, come pretende il P. Milone, che la partecipata similitudine del lume increato di San Tommaso sia lo stesso lume increato, perchè è impossibile, che il simile sia identico al suo consimile, la copia identica al suo prototipo. Tanto è vero quello, che si disse altrove, che senza la dottrina dell' esemplarismo divino non è possibile schivare il Panteismo.

Gli stretti limiti di quest' appendice obbligano a tacere tanti altri nomi illustri, ma non si può tacere quello dell' egregio Commendatore Augusto Conti. Egli oltre ad altre opere di gran pregio, ha dato un' importantissima storia della filosofia, nella quale, oltre una nobile, e tersa dicitura tutta propria, svolge ampiamente i sistemi filosofici di tutte le età, fa osservare le cagioni, che han fatto ora progredire, ed ora indietreggiare le scienze, scevera il buono dal cattivo, e mostrandosi profondamente, e appassionatamente cattolico sparge qua, e là nella sua storia le sue teorie, che il dimostrano un esimio ragionatore, ed un profondo metafisico. E per accennarne alcune, egli distingue l'ordine delle cognizioni dirette dall'ordine delle riflesse, nel qual ordine riflesso egli afferma doversi intendere la filosofia dell' Angelico San Tommaso, egli dà il giusto concetto della creazione dal nulla, dalla man-

canza del quale concetto ne nacquero gli assurdi sistemi del panteismo, emanatismo, dualismo, e combatte con tutta forza il razionalismo antico, e moderno, il dubbio Cartesiano, l'intuitismo Rosminiano, e Giobertiano, distinguendo l'intendere dall'intuire, afferma con Sant'Agostino, che Iddio è il principio dell'essere, ragione del conoscere, e legge dell'operare, afferma esservi in noi uno stato di cognizioni anteriori alla scienza, e se le idee preesistenti alla scienza egli peritasi alquanto a chiamarle *innate*, non dubita di chiamarle *naturali* dicendo a pag. 399 Vol. II. — A fuggire ogni disputa sull'origine prima delle idee anzichè *innate* io le chiamerei *naturali* cioè non acquisite per via de' sensi, e che necessariamente vengono ad atto in ogni intelletto all'occasione de' sentimenti. — Però se si riflette in 1° luogo, che se le idee vengono all'atto all'occasione de' sentimenti, prima de' sentimenti vi dovettero essere in potenza, e in 2° luogo, che ogni potenza secondo le dottrine dell'Angelico San Tommaso altrove recate, non può stare senza un atto almeno incoato, e rudimentale, la teoria del Conti si deve intendere in questo senso, che le idee non si possono dire *innate* in quanto ad essere esplicite, chiare, e distinte, sebbene lo sieno in quanto ad essere implicite ed incoate, oscure, e confuse. — Lode al valente filosofo, e a quanti calcano in filosofando le orme dei grandi Agostino di Tagaste, Anselmo d'Aosta, Bonaventura di Bagnarea, Tommaso d'Aquino, teologi, e filosofi sommi, gloria il primo, e vanto delle spiagge Africane, gloria i secondi, e vanto precipuo del

bel paese
Ch' Apennin parte, e 'l mar circonda, e l' Alpe.

FINE.

NOTA

in aggiunta alla pag. 273 di questo Volume

A pagina 273 di questo Volume si riportò la celebre formola del professore Gauss per trovare il giorno di Pasqua in qualunque anno dato, e s' invitavano gli studiosi a trovarne la dimostrazione. Ma questa l' avea già data l' autore stesso, e si crede opportuno il riportarla anch' essa qui in fine a modo di appendice, aggiungendovi, alcuni schiarimenti per facilitarne l' intelligenza.

Un decreto del Concilio Niceno stabilisce, che debba farsi la Pasqua nella Domenica successiva al plenilunio, che cade nel giorno ventuno, o dopo il giorno ventuno di Marzo. Il problema pertanto di trovare il giorno di Pasqua ne contiene due: 1° trovare il plenilunio, che serva alla Pasqua, 2° trovare la Domenica successiva a tale plenilunio.

Primo Problema.

Trovare il plenilunio pasquale per un anno dato *A*.
Soluzione. I plenilunj dipendono dai novilunj, i novilunj dalle epatte, e le epatte dal ciclo lunare.

Novilunj, e plenilunj non si computano col rigore astronomico, ma secondo le regole del Calendario Ecclesiastico, le quali vengono indicate anche nel Breviario Romano, e Messali. I plenilunj distano dai novilunj inclusive tredici giorni. Onde se un novilunio cade ad esempio nel giorno 8 marzo, il plenilunio cade nel giorno 21.

Epatta è la differenza dell' anno lunare di 354 giorni dall' anno solare di giorni 365, cioè di giorni 11. Le epatte aumentano ogni anno di 11 giorni, onde se nell'anno *A* l'epatta sia = 11, nell'anno seguente sarà = 22 nell' anno terzo = 33. Ma perchè il 33 contiene un mese intero embolismico di 30 giorni, questi si tralasciano, e si pone in vece l'epatta = 3. L' epatta segna i novilunj in tutto l' anno, onde in quel giorno d'ogni mese, che ha di fianco l'epatta corrente in quell'anno, ivi cade un novilunio.

Il ciclo lunare è un ciclo di anni 19, dopo i quali ricomincia da capo. I numeri del ciclo 1, 2, 3, 4 . . . . . 19, si chiamano ciascuno l'aureo numero corrente in un anno dato. L'anno primo dell'Era volgare aveva l'aureo num. 2.

Al ciclo lunare stanno a fianco le epatte corrispondenti, ma dopo la riforma Gregoriana del Calendario seguita l'anno 1582 non vi corrispondono sempre le stesse epatte. Nei due secoli 18°, e 19° all' aureo numero 1 del ciclo corrisponde l'epatta 30, che suole segnarsi coll'asterisco, * onde all' aureo nnmero 2 corrisponde l' epatta 11, all'aureo numero 3 l' epatta 22 ecc. Nel secolo 17° all' aureo numero 1 corrispondeva l'epatta 11, all'aureo numero 2 l' epatta 22 ecc.

I novilunj pasquali possono oscillare fra il giorno 8 marzo che ha a fianco l'epatta 23, ed il giorno 5 aprile, cui sta a fianco l' epatta 24. Il primo porta il plenilunio al 21 marzo, il quale cadendo in sabbato fa esser la Pas-

qua nel giorno 22 marzo, primo termine pasquale, il secondo porta il plenilunio al 18 aprile che essendo domenica, porta la Pasqua al 25 aprile, secondo termine pasquale.

Perciò i plenilunj pasquali oscillano fra il 21 marzo e il 18 aprile. A trovarli pongasi che avvengano il $21 + x$ di marzo, ponendo che x possa essere $= 0 = 1 = 2 = 3$ ecc. Quando $x = 0$ il plenilunio cade il 21 stesso di marzo, quando $= 1$ cade il 22, quando $= 2$ cade il 23 ecc. Il valore di x dipende dall' aureo numero, e dell'epatta che vi corrisponde. Si prenda l'aureo numero 1. Nei due secoli 18° e 19° all'aureo numero 1 corrisponde l' epatta 30, ossia l' epatta *. L' epatta * trovasi a fianco del 31 marzo giorno di novilunio; si aggiunga 13, e si avrà il plenilunio ai 13 aprile. Ora dal 21 marzo al 13 aprile corrono 23 giorni. Nell' anno adunque, che ha nei detti due secoli l'aureo numero 1, x è eguale a 23, ed il plenilunio si ha il giorno $21 + 23$ ossia il giorno 44 di marzo, unendo ai giorni di marzo i giorni di aprile. Il valore di $x = 23$ nei due secoli 18° 19° è diverso in altri secoli. L' autore lo chiama *M*.

Le epatte fanno sempre anticipare di giorni 11 ogni anno i novilunj, e plenilunj. Perciò se nel primo anno del ciclo il plenilunio pasquale cade nel giorno $21 + 23$ di marzo, nel secondo il plenilunio sarà nel giorno $21 + 23 - 11$, cioè il giorno 33 di marzo, ossia 2 di aprile, nel terzo sarà nel giorno $21 + 23 - 11 \cdot 2$, nel quarto $21 + 23 - 11 \cdot 3$ e via, ora aggiungendo, ed ora levando i trentesimi delle lunazioni embolismiche. I moltiplicatori 1, 2, 3, 4 del $- 11$ rappresentano gli aurei numeri 2, 3, 4 degli anni dati. In tal maniera si ha la seguente tavola, che rappresenta i plenilunj corrispondenti ai diversi aurei numeri.

Aureo N.°	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Plenilunio	44	33	22	41	30	49	38	27	46	35	24	43
Aureo N.°	13	14	15	16	17	18	19					
Plenilunio	32	21	40	29	48	37	26					

Ad evitare il negativo $-11 \cdot 1 - 11 \cdot 2 - 11 \cdot 3 - 11 \cdot 4$, aggiunge l'autore della formola al -11 il 30, il che non pregiudica il risultato finale, perchè in fine si toglie col divider tutto per 30, e servendosi del solo residuo, e perchè $30 - 11$ dànno il 19, egli fa moltiplicare non per -11, ma per 19 il residuo a detta divisione dell'anno dato per 19, che rappresenterebbe l'aureo numero inferiore di una unità, perchè l'aureo numero dell'anno primo dell'Era volgare fu il 2. Ma questa differenza è già stata compensata nel determinare il plenilunio dell'anno primo del ciclo.

Dunque x, che sarebbe eguale al residuo di $\frac{23 - 11 \cdot 1}{30}$, $\frac{23 - 11 \cdot 2}{30}$, $\frac{23 - 11 \cdot 3}{30}$, e in genere $= \frac{23 - 11\, a}{30}$, è anche eguale al residuo di $\frac{23 + 19\, a}{30}$. Ma anche il d della formola è eguale al residuo di $\frac{23 + 19\, a}{30}$. Dunque $x = d$, e perciò il $21 + d$, denota il plenilunio pasquale dell'anno dato.

Perchè il d nella formola Gaussiana può essere $= 0$, l'autore pel giorno di Pasqua ha dovuto porre non $21 + d$, ma $22 + d$ per evitare, che la Pasqua cadesse nel 21 marzo. Onde il 22, quando $d = o$ denota il plenilunio del 21 marzo, e un giorno di più, e quando $d = 1, 2, 3$ il $22 + d$ denota il plenilunio del 22, del 23, del 24 di marzo, e un giorno di più, che sarà il giorno di Pasqua, quando e nella formola $22 + d + e$ sia eguale a 0.

Secondo Problema.

Trovare la Domenica successiva ad un plenilunio pasquale. Trovato il plenilunio pasquale di un anno dato, convien trovare la Domenica, che gli vien dopo. Il che si riduce a trovare un numero x di giorni da aggiungersi nella formola $22 + d$. Il metodo scelto dall'autore della formola è il seguente: scegliere una Domenica determinata caduta in un giorno qualunque dei due secoli 18°, o 19°, e cercare il numero dei giorni compresi fra quella Domenica, e la Pasqua cercata, che tutti insieme devono formare tante settimane intere, dalle quali levando quante settimane si posson levare, e tutti i giorni $22 + d$ si abbia il residuo e da aggiungersi alla formola $22 + d$.

L'autore scelse la Domenica del 21 marzo 1700. Ora dal 21 marzo 1700 fino al $22 + d + x$ giorno della Pasqua del dato anno A vi è il seguente numero di giorni. Giorni 1 per la differenza del 21 marzo al 22, i giorni d, i giorni x, i giorni 365 di tutti gli anni dal 1700 all'anno dato A, e il numero dei bisestili fra il 1700, e l'anno dato. La somma di tutti questi giorni dà il polinomio $1 + d + x + 365(A - 1700) + \frac{1}{4}(A - b - 1700)$ Il polinomio si può trasformare, e ridurre senza alterare il risultato finale coll'aggiungere, e levare quantità divisibili per 7, con che non si spezzano le settimane.

Innanzi tutto si libera il polinomio dalla frazione coll'aggiungervi $\frac{3}{4}(A - b - 1700)$, ch'è divisibile evidentemente per 7, e se ne ottiene $1 + d + x + 367(A - 1700) - 2b$. Inoltre sottraggo $364(A - 1700)$ quantità divisibile per 7, perchè 364 è un multiplo di 7, e ne ho $1 + d + x + 3A - 5099 - 2b$.

Aggiungo 5096, multiplo di 7, e ho $d + x + 3A - 3 - 2b$.

La quantità x dipende anche da c, ch' è il residuo dell' anno dato diviso per 7. È dunque necessario far entrare nel polinomio una quantità multipla di 7, che contenga c, perciò sottraggo $3A - 3c$, che sono divisibili per 7, perchè $A - c$ è divisibile per 7, e perciò anche il suo multiplo, e si ha $d + x + 3c - 3 - 2b$. I quali sottratti da $7c + 7d$ dànno $3 + 2b + 4c + 6d - x$ divisibili per 7. Se dunque la quantità $2b + 4c + 6d + 3$ $(N) - x$ è divisibile per 7, la quantità $2b + 4c + 6d + 3$ divisa per 7 darà il residuo x, perciò $x = e$, e $22 + d + x = 22 + d + e$. Onde la Pasqua cade nel giorno $22 + d + e$ di marzo, o ciò, ch'è lo stesso nel giorno $d + e - 9$ di aprile.

Nel secolo 18° è dunque $N = 3$. Ma nel secolo 19° $N = 4$ perchè nel 1800 si è tralasciato il bisestile. E così nel secolo 20° $N = 5$, perchè nel 1900 si tralascierà un altro bisestile.

INDICE

N.B. Il benigno Lettore correggerà egli stesso alcuni errori di stampa.

Con licenza de' Superiori Ecclesiastici.